

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА
и Г. Г. КУЛЬМАНА.

Ближайшіе сотрудники: Н. С. Арсеньевъ, С. С. Безобразовъ, прот. С. Булгаковъ, И. П. Демидовъ, Б. К. Зайцевъ, Л. А. Зандеръ, В. В. Звѣнковскій, А. В. Ельчаниновъ, П. К. Ивановъ, В. Н. Ильинъ, Л. П. Карсавинъ, А. В. Карташевъ, Н. О. Лосскій, А. М. Ремизовъ, П. Н. Савицкій, П. П. Сувчинскій, Кн. Г. Н. Трубецкой, Кн. Н. С. Трубецкой, Г. В. Флоровскій, С. Л. Франкъ, прот. С. Четвериковъ.

——— Адресъ редакціи и конторы: ———
9, RUE DUPUYTREN, PARIS (VI).

Цѣна 1-го номера (двойного) — 16 фр. (долл. 0,80).

Подписная цѣна — 45 фр. въ годъ, долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

СЕНТЯБРЬ 1925

№ 1.

(двойной номеръ).

№ 1.

СО Д Е Р Ж А Н І Е.

1. Духовныя задачи русской эмиграции. (Отъ редакціи).
2. С. Л. Франкъ. — Религіозныя основы общественности.
3. Н. А. Бердяевъ. — Царство Божіе и царство кесаря.
4. Прот. С. Булгаковъ. — Очерки ученія о церкви.
5. Б. П. Вышеславцевъ. — Значеніе сердца въ религіи.
6. Прот. С. Четвериковъ. — Изъ исторіи русскаго старчества (Пансіи Величковскій).
7. Князь Г. Н. Трубецкой. — Памяти Святѣйшаго патріарха Тихона.
8. В. В. Звѣнковскій. — Религіозное движеніе среди русской молодежи за границей.
9. Изъ русской духовной жизни: С. С. Безобразовъ. — Русскій православный богословскій институтъ въ Парижѣ. Н. А. Бердяевъ. — Евразійцы. П. К. Ивановъ. — Епархіальный съѣздъ въ Москвѣ.
10. Изъ западной духовной жизни: Проф. Тиллихъ. — Діалектическая теологія. (К. Бартъ). С. Фюмэ. — Пилигримъ Гроба Господня (Л. Блуа). Н. С. Арсеньевъ. — Современныя теченія въ католичествѣ и протестантизмѣ въ Германіи. Н. А. Бердяевъ. — Неотомизмъ. Кн. Г. Н. Трубецкой. — Католическій богословъ о русской религіозной психологіи.

ДУХОВНЫЯ ЗАДАЧИ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ.

(ОТЪ РЕДАКЦИИ.)

Русское разстѣпаніе представляетъ совершенно исключительное, единственное въ исторіи явленіе. По размѣрамъ своимъ явленіе это можетъ быть сравниваемо лишь съ еврейской діаспорой. Въ родины оказались миллионы русскихъ людей самыхъ различныхъ соціальныхъ слоевъ, профессій, идейныхъ направленій. По составу своему русская эмиграція очень сложна и очень отличается отъ эмиграціи эпохи французской революціи. Къ ней принадлежатъ испуганные и озлобленные обыватели. Но къ ней принадлежитъ также нашъ высшій культурный слой, цвѣтъ русской культуры, русскіе писатели, ученые, художники, артисты. Огромное количество русской молодежи, прошедшей черезъ гражданскую войну, разстѣпано по всему міру, работаетъ на фабрикахъ, учится въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ Западной Европы. Трудно представить себѣ большую историческую трагедію, чѣмъ та, которую переживаютъ русскіе люди. Огромныя русскія силы оказались какъ бы ненужными для Россіи, не вѣчной, конечно, Россіи, а Россіи сегодняшняго дня. Но христіане не могутъ думать, что удѣлъ, который имъ достается въ жизни, случаенъ и безсмысленъ. И русское разстѣпаніе имѣетъ свой смыслъ и цѣль. Не по волѣ только большевиковъ, но и по волѣ Божьяго Промысла разстѣпаны русскіе люди по всему лицу земли. Съ этимъ связаны не только страданія и муки оторванности отъ родины, но и положительная миссія. Сознала ли русская эмиграція эту миссію? Эта миссія не можетъ заключаться въ горделивомъ сознаніи своего превосходства надъ тѣми, которые остались внутри Россіи, въ культивированіи чувства злобы и мести, въ мелочной политической враждѣ, основанной на фикціяхъ. Эта миссія лежитъ прежде всего въ духовныхъ задачахъ, въ собираніи и выковываніи духовной силы, въ духовномъ преодолѣніи злобно-мстительнаго отношенія къ ниспосланнымъ Богомъ испытаніямъ. Русскіе люди насильственно оторваны отъ благъ жизни, они освобождены отъ порабощенности матеріальнымъ предметамъ, они по повелѣнію Божію проходятъ суровую школу аскезы, которой

не хотѣли пройти по собственной волѣ. И облегчена для нихъ возможность обратиться къ духовной жизни, къ внутреннему человеку, углубиться, полюбить иной міръ больше, чѣмъ этотъ міръ. Въ мы несемъ послѣдствія своихъ грѣховъ и въ мы можемъ надѣяться на лучшую жизнь, лишь пройдя черезъ покаяніе. Никто не можетъ считать себя безгрѣшнымъ и дѣлать невинное выраженіе лица, видѣть все зло жизни лишь въ другихъ. Это — не христіанское отношеніе къ жизни. Русская эмиграція не состоитъ изъ невинныхъ людей, въ отличіе отъ виновныхъ, пребывающихъ въ Россіи. Она состоитъ изъ виновныхъ и ея положительная духовная миссія можетъ быть исполнена лишь въ мѣру сознанія ею своей виновности. «Правые» должны это сознать не менѣе, чѣмъ «лѣвые». Русское культурное общество, нынѣ въ ужасѣ отшатнувшееся отъ антихристіанскаго образа русской революціи, тысячу разъ измѣняло христіанскимъ завѣтамъ и мало думало объ осуществленіи христіанской правды. Путь же, противоположный христіанскимъ завѣтамъ, путь отрицающій христіанскую правду, нынѣ пройдетъ до конца въ большевизмъ. Но не большевики его начали. Въ мы, правые и лѣвые, его начали и по разному далеко на этомъ пути заходили. Зло началось у тѣхъ, которые были господами жизни, и лишь завершилось у тѣхъ, которые противъ нихъ возстали. Старая наша жизнь была во многомъ злой и грѣховной жизнью. И движеніе противъ большевизма можетъ быть основано на началахъ, столь же противоположныхъ христіанскимъ завѣтамъ, столь же попирающихъ Христову правду, столь же корыстныхъ, какъ и самъ большевизмъ. И тогда не будетъ благословенія Божьяго надъ этимъ движеніемъ. Злоба, ненависть и месть есть все тотъ же ядъ большевизма, какими бы высокими словами эти состоянія ни прикрывались. Задача культурнаго слоя русской эмиграціи и есть духовная задача осознанія той истины, что есть только одно движеніе противъ царства антихриста, на которомъ почіетъ Божья сила, это — движеніе осуществляющее Христову правду и ею вдохновляющееся. «Сей же родъ изгоняется только молитвой и постомъ». (Матѣ. Гл. 17, 21). Сознаніе этой религіозной истины не означаетъ проповѣди пассивности. Наоборотъ, это есть призывъ къ величайшей духовной активности, которая приведетъ и къ активности общественной и исторической. Но общественная активность бесплодна и пуста, если она не исходитъ отъ активности духовной, отъ измѣненія духа, отъ обрѣтенной духовной силы. Злые силы, дѣйствующія въ революціи и накопившіяся въ старой русской жизни, могутъ быть преодолены лишь новыми и творческими силами добра, раскрывающимися въ результатъ пережитаго опыта.

Русской эмиграціи при длительномъ пребываніи внѣ родины грозитъ распыленіе, денаціонализація, потеря связи съ Россіей, съ русской землей и русскимъ народомъ. Каждый можетъ превратиться въ оторванный атомъ, занятый исключительно сохраненіемъ своей жизни. Лишь напряженной духовной жизнью, лишь вѣрностью идеѣ Россіи можетъ русское разстѣянне сохранить себя, какъ единый русскій народъ, органически связанный съ русскимъ народомъ, въ совѣтской Россіи сохранившимъ

вѣрность той же идѣ. Расколъ между эмиграціей и Россіей, оставшейся подъ большевизмомъ, долженъ быть преодоленъ. Отъ этого зависитъ будущее русскаго народа. Процессы, происходящіе въ эмиграціи, сами по себѣ не имѣютъ значенія, они имѣютъ значеніе лишь въ органической связи съ тѣми процессами, которые происходятъ въ самой Россіи. И преодоленъ расколъ долженъ быть прежде всего духовно, религіозно. Преодоленіе его означаетъ преодоленіе эмигрантской психологіи. На почвѣ чисто политической лишь углубляется расколъ между русскими за границей и русскими въ Россіи и внутри самой эмиграціи увеличивается вражда. Единство устанавливается духовно и русскимъ его нужно искать вокругъ Православной Церкви. Только черезъ Православную Церковь эмиграція можетъ ощутить себя единымъ русскимъ народомъ. Только въ религіозномъ движеніи русскіе въ Россіи и русскіе за границей составляютъ единый духовный организмъ. Отсюда лишь можетъ начаться и національное объединеніе и укрѣпленіе и можетъ быть подготовлена братская встрѣча разорванныхъ частей русскаго народа. Русская идея всегда была религіозной идеей. Это есть идея Святой Руси, а не империалистическая идея Великой Россіи. Вотъ почему задача лучшей части русской эмиграціи лежитъ болѣе всего въ области духовной культуры и религіозной жизни. Русская эмиграція призвана хранить преемственность русской духовной культуры и въ мѣру силъ своихъ способствовать ея творческому развитію. Задача же политическая для нея вторична и производна, подчинена задачѣ духовно-религіозной. Политическія измѣненія произойдутъ прежде всего въ самой Россіи, тамъ должна быть проявлена активность. Русскій народъ, преодолевъ революцію изнутри, самъ рѣшитъ свою участь и ему ничего нельзя навязать извнѣ. Политика есть дѣйствіе, а не словопрение и не доктринерская риторика. Политика предполагаетъ дѣйствіе среди своего народа. Послѣ революціи политика можетъ быть только пореволюціонной, а не дореволюціонной. И мы ни мало такой политики не отрицаемъ. Но въ эпоху кризисовъ и историческихъ переломовъ, когда разрушенъ старый строй жизни, когда ничего не осталось отъ старой соціальной структуры общества, возсозданіе жизни должно начинаться съ возсозданія духовнаго организма народа, съ измѣненія и укрѣпленія религіозныхъ вѣрованій народа. Въ Россіи все опредѣлится вѣрованіями народа, его духовнымъ состояніемъ. Утопично, мечтательно, не реально строить общественные и политическіе планы, игнорируя и презирая народную и общественную психику, духовную направленность, опредѣляющія вѣрованія. Въ Россіи прежде всего предстоитъ колоссальная работа духовнаго просвѣтленія и просвѣщенія выпавшихъ изъ стараго уклада, всколыхнувшихся и пришедшихъ въ бурное движеніе народныхъ массъ. Къ этому нужно духовно готовиться. И съ этой подготовкой связана первая задача эмиграціи. Лишь за границей можетъ себя выразить русская духовная культура и могутъ на свободѣ накопиться творческія религіозныя силы для грядущаго національно-культурнаго возрожденія Россіи. И силы эти накапливаются прежде всего въ молодежи, которая жаждетъ новой христіанской жизни,

а не реставрації старої грѣховної життя. Релігійна життя в сучасній Росії є подвигом і героїзмом, вона там напружена, чим за межами. Там, а не звідси є істинні мученики і мученики. Там утвердження своєї духовної свободи є вже своєрідне мучеництво. Там вільне дихання, що протидіє ядам, передбачає велике напруження духа. І еміграції подобається, проходячи мимо мучеників, мимо людей, що виконують подвиг, щоб жити гідною життям, знімати шапку і низько нахиливши голову. Але в Росії зараз не може себе виразити релігійна, філософська і наукова думка, не може бути вільної літератури і органів друку, неможливі організації християнської молодіжності. Ці завдання лежать на еміграції. І до сих пор недостатньо ці завдання виконувались. Виконувати свої справжні завдання еміграції мимало істинне усвідомлення себе окремою від нинішньої Росії нацією або навіть єдиною справжньою російською нацією, переселившися за межу.

Є ще одна місія, яка не була достатньо усвідомлена православною частиною російської еміграції. Не випадково російські православні люди приведені в тисне співвідношення з західним світом, з християнами Заходу. Православ'я має всесвітнє значення і воно не може продовжувати знаходитися в національно-замкненому і ізолюваному стані, воно повинно стати духовною силою, діючою в світі. Російські, що залишилися вірними вірству батьків, змушені жити серед чужого світу, або світу безбожного і безрелігійного або християнського, але по іншому істинного християнства. Можлива інша установка в відношенні до західному християнству. Російські православні люди можуть залишатися в стані замкнутості і ізоляції, можуть утверджувати своє православ'я пугливо і підозріливо, всюди бачити небезпеку і спокуси, відмовляючись від всякого духовного спілкування і співробітництва з західним духовним світом, з людьми інших християнських віросповідань. Це є пережиток старої психології, абсолютно негідний для нашої епохи, психології слабкості і поганого замкнутості в собі і своєму, психології, що рахується на зовнішню допомогу державної влади. На ґрунті цієї психології народжується недовіра і підозріливість, руйнівна для духовного здоров'я, для творчої духовної життя. Ми не можемо довго залишатися замкнутими і ізолюваними і ми не користуємося вже покровительством держави. Ми волею Промислу Божього поставлені в спілкування з західним духовним світом, повинні старатися його знати і вступити з ним в братське спілкування, об'єднуючись з ним во імя боротьби з силами антихристиянськими. Але може бути і інше відношення. Російські можуть поступово втрачати своєрідність свого духовного типу, відірватися від своїх національно-релігійних коренів, можуть розчинятися в західній житті, пристосовуючись, вступаючи в компроміси. Такого роду установка совісна для нас неприйнятна і про неї не варто навіть говорити. Але є ще третя установка, єдино правильна. Російські люди можуть залишатися вірними своєму

религіозному типу, утверждать свою вѣру, мужественно и открыто сознавать ея вселенское значеніе и изъ глубины своего духовнаго типа, изъ глубины своей вѣры, приходитъ въ общеніе съ христіанами Запада, сотрудничать съ ними, устанавливать ближе братскія отношенія между христіанами всѣхъ вѣроисповѣданій. Наступили времена большаго объединенія всего христіанскаго міра, христіанъ всѣхъ вѣроисповѣданій. Востокъ и Западъ не могутъ оставаться замкнутыми и изолированными. И это нужно понимать не въ смыслѣ отвлеченнаго интерконфессіонализма, творчески безплоднаго, а въ смыслѣ установленія большаго духовнаго единенія изъ глубины каждаго вѣроисповѣданія, черезъ движеніе въ глубь, по вертикалу, а не по горизонталу, не по внѣшней пространственной вселенскости. Западная Европа перестаетъ быть монополистомъ культуры, въ ней чувствуется истоценіе. И Востокъ, прежде всего русскій Востокъ пріобрѣтетъ большее міровое значеніе, чѣмъ имѣлъ раньше.

Журналъ «Путь» стремится быть выразителемъ духовныхъ и религіозныхъ задачъ русской эмиграціи. Это есть органъ православный и вмѣстѣ съ тѣмъ связанный съ традиціями русской творческой религіозной мысли. Имена Хомякова, Достоевскаго, Вл. Соловьева, Бухарева, В. Несмѣлова, Н. Оедорова близки и дороги руководителямъ этого журнала. Идея христіанской свободы была выношена русской религіозной мыслью XIX вѣка и мы должны быть ей вѣрны. Мы должны бороться за достоинство и свободу человѣческаго духа, за самый образъ человѣка, нынѣ попираемый. И журналу «Путь» предстоитъ борьба на два фронта: противъ теченій, которыя думаютъ обрѣсти духовное творчество въ разрывѣ съ Православной Церковью и противъ теченія, которое враждебно духовному творчеству и хочетъ исключительно реакціи и реставраціи. Мы исходимъ изъ сознанія, что старый міръ «новой исторіи» рушится и что начинается новая міровая эпоха. Внутри Православія можетъ быть творческое, возрождающее и обновляющее теченіе, отвечающее новымъ запросамъ. Положеніе Православной Церкви въ мірѣ рѣзко, катастрофически измѣнилось и передъ ней стоятъ новыя задачи. Образуется новый укладъ православной души, болѣе активный, отвѣтственный, творческій, болѣе мужественный и безстрашный. Въ русской религіозной мысли были выношены творческія идеи, которыя могутъ способствовать христіанскому возрожденію. Остро были поставлены проблемы, на которыя не было еще дано яснаго церковнаго отвѣта, проблемы о человѣкѣ и космосѣ, проблемы отношенія христіанства къ культурамъ и исторіи, проблемы охристовленія жизни. Исключительное пониманіе христіанства, какъ религіи личнаго спасенія, отрицаніе творческаго отношенія къ вопросамъ жизни всечеловѣческой и всемірной, неразрѣшенность въ христіанскомъ духѣ вопросовъ культуры и соціальнаго устройства и является источникомъ страшныхъ разстройствъ въ христіанскомъ мірѣ. Въ религіозно-церковной жизни русской эмиграціи есть реакціонно-реставраторскія теченія, которыя хотѣли бы вернуть Церковь къ старому положенію, забывая, что Церковь была угнетена и унижена, что отношенія между церковью и государствомъ были нестерпимы для

христiанскаго сознанiя, что старый бытъ нашъ былъ скорѣе языческiй, чѣмъ христiанскiй, что общество наше было очень мало христiанское. Эти теченiя смотрятъ на Церковь, какъ на орудiе государственной и социальной реставрацiи. Мы должны встѣми силами стремиться къ возрожденiю Россiи, но возрожденiю ея въ Христовой правдѣ. Безумно было бы возстановливать неправду, за которую мы терпимъ кару. Въ положенiи христiанства до катастрофы была неправда и ложь, которая и вызвала катастрофу. Капиталистическое общество не менѣе антихристiанское, чѣмъ общество коммунистическое. Борьба буржуазнаго общества и социалистическаго общества не есть борьба добра и зла, — въ ней выявляются лишь двѣ формы зла. Подлинная же борьба есть борьба Христова и антихристового духа, который проявляется по внѣшности въ полярно противоположныхъ образахъ. И русскiй народъ и весь мiръ вновь съ небывалой остротой стали передъ задачей до конца серьезно понять и принять христiанство и осуществлять его дѣйствительно и реально въ жизни не только личной, но и общественной. На развалинахъ буржуазнаго общества нужно строить общество христiанское, нужно воспользоваться этимъ благопрiятнымъ положенiемъ, а не возрождать разложившееся антихристiанское старое общество. Если же мы не будемъ христiанской правды осуществлять въ жизни, то антихристiанскiя и антихристовы начала будутъ все болѣе и болѣе побѣждать. Въ этомъ смыслъ нашей эпохи. Необходимо активное противленiе антихристову злу, но противленiе христiанское и во имя Царства Христова. Раскрытiю этого сознанiя въ русской эмиграцiи будетъ въ мѣру силъ своихъ способствовать журналъ «Путь».

Путь мысли входитъ въ путь жизни, какъ одинъ изъ ея опредѣляющихъ моментовъ. Познанiю принадлежитъ творческая роль въ жизни. Русскимъ въ эпоху всеобщаго смѣшенiя нужно повышениe умственной и духовной культуры. Иначе они останутся безоружными въ борьбѣ, которая происходитъ въ мiрѣ. Для борьбы въ современномъ мiрѣ нужно усовершенствованное умственное и духовное вооруженiе. И мы хотѣли бы способствовать выработкѣ этого вооруженiя. Народныя массы отпадаютъ отъ Христiанской вѣры и отъ Церкви, проходятъ черезъ поверхностное полу-просвѣщенiе, черезъ атеизмъ и нигилизмъ, интеллигенцiя же и высшiй слой культуры возвращается къ Христiанской вѣрѣ и Церкви. Это мѣняетъ стиль Православiя. Онъ перестаетъ быть простецкимъ, мужицкимъ по преимуществу. Нужны отвѣты на болѣе сложные умственные запросы, на болѣе утонченную интеллектуальность. И мы хотѣли бы по мѣрѣ силъ отвѣчать этимъ запросамъ, помогать повышению религiозной сознательности.

РЕЛИГИОЗНЫЯ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВЕННОСТИ.

Человѣчество переживаетъ въ настоящее время одинъ изъ тягчайшихъ и глубочайшихъ идейныхъ кризисовъ, когда либо имъ испытанныхъ. Старыя вѣрованія пришли въ упадокъ и не имѣютъ власти надъ сердцами; новой вѣры не видно — человѣчество не знаетъ больше, къ чему оно должно стремиться, для чего жить, какія начала оно должно воплощать въ жизни. Такъ какъ послѣдняя провѣрка міровоззрѣнія есть его приложеніе къ жизни, опытъ согласной съ нимъ жизни, то этотъ идейный кризисъ отчетливѣе всего обнаруживается въ фактѣ общественной безидейности и общественнаго невѣрія. На словахъ или въ отвлеченномъ размысленіи большинство людей какъ будто еще имѣютъ какую-то вѣру: одни вѣруютъ въ христіанство, другіе — въ науку, третьи — въ человѣка и т. п. Но мало у кого осталась та цѣльная, подлинная вѣра, которая узнается по ея плодамъ: вѣра, опредѣляющая все поведеніе человѣка, выражающаяся въ ясномъ и непосредственномъ пониманіи добра и зла, должнаго и недопустимаго, въ личной и общественной человѣческой жизни. Но если въ области личной жизни, давнишніе многовѣковые навыки еще оставили какой то слѣдъ въ привычкахъ, какъ бы инстинктивныхъ оцѣнкахъ и современныхъ людей, если мы — почему-то — и теперь убѣждены, что убивать, красть, прелюбодѣйствовать нехорошо, а любить людей, быть воздержнымъ, уважать чужія права и т. п. — хорошо (хотя и тутъ часто мы вѣримъ въ это только на словахъ, а въ жизни обнаруживаемъ сомнѣнія въ незыблемости этихъ оцѣнокъ, а тѣмъ болѣе не имѣемъ вѣрной и обоснованной оцѣнки въ сколько нибудь сложныхъ вопросахъ нравственной жизни) — то въ области общественныхъ идеаловъ современная мысль являетъ картину совершенной растерянности. Послѣдній могущественный общественный идеалъ, который еще такъ недавно волновалъ и зажигалъ сердце — социализмъ — въ настоящее время окончательно рухнулъ; его ложность и призрачность для всѣхъ искренне вѣрующихъ людей одинаково изобличены и въ его прямолинейномъ осуществленіи въ Россіи, превратившемъ русскую жизнь въ адъ, и въ трусли-

вомъ отреченіи отъ него въ рѣшительный моментъ, происшедшемъ въ силу какого-то непосредственнаго инстинкта самосохраненія, въ средѣ европейскихъ социалистовъ. Отнынѣ люди, подлинно ищущіе правды и не закрывающіе глаза на дѣйствительность, вѣровать въ социализмъ болѣе не могутъ. А всѣ другіе общественные идеалы были подточены и потеряли свою жизненную силу еще раньше; никто уже не можетъ подлинно, всей душой вѣровать ни въ «демократію» съ ея «свободой» и «равенствомъ», ни въ «прогрессъ», ни въ «просвѣщеніе». И если многіе, испытавъ это разочарованіе, какъ бы механически отталкиваясь отъ всего, что раньше почиталось «лучшимъ», болѣе «передовымъ» и «идеальнымъ», по инерціи откатываются назадъ и хотятъ воскресить основы старой жизни, говорятъ о возрожденіи «монархіи», о «священномъ правѣ собственности», о правомѣрности сословныхъ привилегій, — то эта вѣра «отъ противнаго» не есть настоящая вѣра, не понимаютъ, что всѣ эти старыя начала сами покоились на какой-то непосредственной цѣльной вѣрѣ, были плодомъ общаго міровоззрѣнія, которое именно и отсутствуетъ въ душахъ современныхъ людей, — и что ихъ поэтому нельзя заново сколотить изъ ихъ обломковъ, а можно только взрастить въ душахъ людей, для чего нужно именно соотвѣтствующее, отсутствующее теперь, зерно общей вѣры.

Этотъ жестокий и какъ будто безысходный кризисъ общественной вѣры, во всей своей дѣйственной силѣ обнаружившійся послѣ войны и русской революціи, когда человѣчество почувствовало себя потерявшимъ дорогу и зашедшимъ въ тупикъ, въ чисто идейномъ отношеніи подготовлялся уже давно, въ рядѣ господствовавшихъ общественно-философскихъ теченій. Изъ нихъ мы укажемъ здѣсь лишь на одно, въ этомъ смыслѣ, быть можетъ, главнѣйшее: на укрѣпившійся въ связи съ успѣхомъ историческаго знанія и проповѣдуемый втеченіе послѣдняго вѣка, какъ высшее завоеваніе человѣческаго знанія, и с т о р и ч е с к і й р е л я т и в и з м ъ. Тщательное и пристальное изученіе прошлаго, привело къ убѣжденію, которое раньше было неизвѣстно, — къ убѣжденію въ полномъ своеобразіи эпохъ, ихъ міровоззрѣній, жизненныхъ идеаловъ и укладовъ. Отсюда возникло утвержденіе, что не существуетъ и не можетъ существовать вѣчныхъ, истекающихъ изъ самой природы человѣка и изъ неизмѣнной воли Божіей, неизблемыхъ законовъ и началъ общественной жизни: каждая эпоха живетъ, мыслитъ и вѣритъ по своему, такъ это есть, такъ это только и можетъ быть, и потому такъ и должно быть. Усмотрѣніе реальности историческаго развитія, исторической измѣнчивости есть, конечно, большое и цѣнное достиженіе человѣческой мысли, которое и практически можетъ дать многое для осмысленія жизни. Но когда оно принимаетъ форму историческаго релятивизма, когда оно ведетъ къ забвенію или отрицанію вѣчныхъ и неизмѣнныхъ началъ жизни, то оно ведетъ къ нигилизму, къ невѣрію. Подобно тому, какъ человѣкъ, дошедшій до Протагоровскаго сознанія, что каждый человѣкъ думаетъ по своему и что «истина то, что каждому кажется истиной», самъ не можетъ имѣть никакой

истины, не можетъ уже ни во что вѣрить, такъ и эпоха, дошедшая до сознанія, что каждая эпоха думаетъ и живетъ по своему, с а м а уже ни о чемъ не въ состояніи думать и не знаетъ, какъ е й надо жить. Пренія эпохи жили и вѣрили, нынѣшняя обречена только *знать*, какъ жили и во что вѣрили пренія. Пренія эпохи не въ силахъ были понять порядки и вѣрованія, противорѣчившіе ихъ собственнымъ. Мы теперь можемъ понять все — потому, что не имѣемъ н и ч е г о собственного; или, наоборотъ, потому, что мы поняли в с е, мы потеряли с в о е; во всякомъ случаѣ, широта пониманія и научная объективность искуплена здѣсь совершенной безличностью и безхарактерностью. И съ горечью начинаемъ мы усматривать, что именно потому, что мы понимаемъ в с е, чѣмъ жили пренія эпохи, мы не понимаемъ одного, самаго главнаго: какъ онѣ могли в о о б щ е ж и т ь, какъ удавалось имъ вообще в ѣ р и т ь в о ч т о л и б о. Такъ обнаруживается, что для того, чтобы какая либо эпоха (какъ и отдѣльная личность) могла имѣть свое особое лицо, свой своеобразный обликъ, она должна прежде всего вѣрить не въ свое собственное своеобразие, а во что-то вѣчное и абсолютное; что пренія эпохи имѣли исторію именно потому, что онѣ не потопили въ знаніи исторіи с в о е й вѣры и воли. Онѣ творили исторію, а намъ остается только изучать ее. И если исторія не остановилась и въ наши дни, то не потому, что мы ее творимъ, а только потому, что о н а если не творить, то несетъ н а с ѣ; безсильные создать и утвердить нашу собственную жизнь, мы не имѣемъ даже и покоя неподвижности. Мутные, яростные потоки стихійныхъ страстей несутъ нашу жизнь къ невѣдомой цѣли; мы не творимъ нашу жизнь, но мы гибнемъ, попавъ во власть непросвѣтленнаго мыслью и твердой вѣрой хаоса стихійныхъ историческихъ силъ. Самая многосвѣдущая изъ всѣхъ эпохъ приходитъ къ сознанію своего полнаго безсилія, своего невѣдѣнія и своей безпомощности.

Въ такомъ духовномъ состояніи самое важное — не забота о текущихъ нуждахъ и запросахъ дня и даже не историческое самопознаніе; самое важное и первое, что здѣсь необходимо — это усиленіемъ воли и мысли столкнуть съ себя обезсиливающее наводненіе релятивизма, вновь проникнуться сознаніемъ, что е с т ь, подлинно есть вѣчные неизблемые законы и начала человѣческой жизни, установленные самимъ Богомъ и вытекающіе изъ самого существа человѣка, и попытаться вспомнить хотя бы самыя основныя и общія изъ этихъ началъ. Нужно понять, что — хотимъ ли мы того или нѣтъ, знаемъ ли мы то или нѣтъ — жизнь наша управляется нѣкими независимыми ни отъ какихъ человѣческихъ представленій, не подчиненными никакой модѣ и никакимъ историческимъ вѣяніямъ божественными началами, и что отъ насъ зависитъ не создавать или измѣнять ихъ, а только либо знать ихъ и сознательно направлять по нимъ нашу жизнь, либо, не вѣдая, нарушать ихъ и гибнуть отъ карающихъ послѣдствій нашего невѣдѣнія и нечестія. Мы должны вспомнить вѣчныя слова Божественнаго законодателя Израилю: «Заповѣдь сія, которую я

заповѣдаю тебѣ сегодня, не недоступна для тебя и недалеко. Она не на небѣ, чтобы можно было говорить: «кто взошелъ бы для насъ на небо, и принесть бы ее намъ, и далъ бы услышать ее, и мы исполнили бы ее?» И не за моремъ она, чтобы можно было говорить: «кто сходилъ бы для насъ за море, и принесть бы ее намъ, и далъ бы намъ услышать ее, и мы исполнили бы ее?» Новесѣма близко къ тебѣ слово сіе; оно въ устахъ твоихъ и въ сердцѣ твоёмъ, чтобы исполнить его. Вотъ я сегодня предложилъ тебѣ жизнь и добро, смерть и зло... Если же отворачится сердце твое и не будешь слушать и заблудишь..., то я возвѣщаю вамъ сегодня, что вы погибнете... Въ свидѣтели предъ вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложилъ я тебѣ, благословеніе и проклятіе. Избери жизнь дабы жилъ ты и потомство твое» (Второзак. 30: 11-19). Мы должны вспомнить слова древняго мудреца, который въ то же давнее время услышалъ отзвукъ этой божественной заповѣди и возвѣстилъ ее Эллинамъ: «Человѣческій нравъ не имѣетъ вѣдѣнія, лишь божественный его имѣетъ... Кто хочетъ говорить съ разумомъ, долженъ укрѣпиться тѣмъ, что обще всѣмъ, какъ городъ — закономъ, и еще того болѣе. Ибо всѣ человѣческіе законы питаются единымъ божественнымъ закономъ. Онъ повелѣваетъ всюду, довлѣетъ всему и все побѣждаетъ». (Гераклитъ, fr. 114 Diels). И мы должны вспомнить слова Божественнаго Спасителя: «Не думайте, что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ; не нарушить пришелъ Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вамъ: доколѣ не прейдетъ небо и земля, ни одна іота и ни одна черта не прейдетъ изъ закона, пока не исполнится все». (Матѣ. 5:17-18).

Въ нижеслѣдующихъ строкахъ дѣлается попытка, исходя изъ элементарныхъ, всякому доступныхъ свойствъ человѣческаго общежитія, путемъ философскаго анализа, но лишь въ афористической сжатой формѣ намѣтить нѣкоторыя изъ самыхъ общихъ началъ, незыблемо лежащихъ въ основѣ всякаго общественнаго устройства, и тѣмъ съ одной стороны пробудить въ современномъ сознаниіи забытую мысль о самомъ н а л и ч і и такихъ вѣчныхъ началъ, и съ другой — содѣйствовать усвоенію ихъ содержанія, хотя бы лишь въ самыхъ общихъ очертаніяхъ... Этотъ анализъ не претендуетъ ни на полноту ни на логическую законченность; онъ представляетъ лишь какъ бы программу необходимыхъ размышленій о забытыхъ вѣчныхъ основахъ общественнаго бытія.

1.

Въ основѣ всякой общественности лежитъ элементарный фактъ или начало с о л и д а р н о с т и, непосредственнаго единства многихъ, собственности отдѣльныхъ людей къ нѣкому единому «мы». Постоянно повторяющіяся — начиная съ Эпикура или даже съ софистовъ, а въ особенности въ новое время, съ Гоб-

бса — попытки человѣческой мысли отвергнуть это начало и утверждать возможность общественности на почвѣ одного лишь разумнаго согласованія единичныхъ эгоистическихъ воль въ корнѣ ложны и несостоятельны. Прежде всего, такое утвержденіе само по себѣ остаѣтся софизмомъ: никакъ нельзя вразумительно доказать, что человѣку для его личнаго интереса полезно, напр., умереть для защиты родины, или даже воздержаться отъ обмана, воровства и насилія и тамъ, гдѣ они могутъ пройти незамѣченными и ненаказанными. А затѣмъ нужно еще показать, какъ возможно такое согласованіе воль: вѣдь для него необходимо воспріятіе чужой воли, непосредственное живое отношеніе къ нѣкому «ты», а послѣднее — какъ это легко было бы показать — уже предполагаетъ привычное сознаніе принадлежности къ «мы». «Мы» есть лоно, изъ котораго произрастаетъ и въ которомъ утверждено всякое отношеніе между «я» и «ты». Всюду въ жизни, гдѣ какое либо «я» почему либо не имѣетъ живой интуиціи «ты» черезъ сопринадлежность обоихъ къ общему «мы», общеніе становится невозможнымъ, какъ бы полезно оно ни было: таково, напр., отношеніе къ члену чужого народа, какъ къ «гою», «нечистому», «басурману» и т. п. Другой человѣкъ можетъ быть здѣсь въ лучшемъ случаѣ использованъ, какъ орудіе или животное, но «общенія» съ нимъ быть не можетъ. Всѣ теоріи, выводящія какія либо формы общенія изъ сочетанія индивидуальныхъ эгоистическихъ воль, ложны: даже типически утилитарное общеніе на почвѣ экономическаго обмѣна предполагаетъ элементарную солидарность, довѣріе между людьми, иначе оно либо вообще невозможно, либо гибнетъ, выражаясь въ попыткахъ взаимнаго ограбленія. Всякое общеніе предполагаетъ какое то единство быта, нравственныхъ понятій, — словомъ, какое то взаимное «пониманіе», наличіе «общаго языка» — въ буквальномъ и переносномъ смыслѣ слова; и эта общность сама никакъ не можетъ «произойти» изъ сочетанія разрозненныхъ воль, потому что это сочетаніе ее уже предполагаетъ. Безъ этой общности нѣтъ ни семьи, ни экономическаго сотрудничества, ни государства. Такъ великій нравственный принципъ: «люби ближняго, какъ самого себя», хотя бы въ ослабленной умаленной формѣ простого у с м о т р ѣ н і я въ другомъ человѣкѣ «ближняго», «себѣ подобнаго», воспріятія его, какъ «ты», т. е. связаннаго со мною и тождественнаго «мнѣ» существа, съ участіемъ котораго связана м о я участь — есть незыблемая и вѣчная основа, безъ которой немыслимо никакое общество; и всяческій новѣйшій «индивидуализмъ», что бы онъ ни проповѣдывалъ и сколько бы относительной истины въ немъ ни заключалось, не можетъ нарушить или отмѣнить этого перваго и основнаго начала общественности.

2.

Столь же безспорно, однако, въ основѣ общенія лежитъ и другое, въ извѣстномъ смыслѣ противоположное начало: начало личной с в о б о д ы, самостоятельности

и спонтаннаго самообнаруженія индивидуальнаго «я». Какую бы роль въ общественной жизни ни игралъ моментъ принужденія, внѣшняго давленія на волю, — въ послѣднемъ итогѣ участникомъ общественности является все же личность, спонтанно дѣйствующая индивидуальная воля. Она есть единственный двигатель общественной жизни, и въ отношеніи ея все остальное въ обществѣ есть передаточный механизмъ. Существовали общества, основанныя на рабскомъ трудѣ, и фактически во всякомъ обществѣ есть люди, доведенные до рабскаго состоянія; но тогда они и не являются участниками и дѣятелями общественной жизни. Никакой дисциплиной, никакимъ жесточайшимъ давленіемъ нельзя замѣнить спонтаннаго источника силъ, истекающаго изъ глубины человѣческаго духа: самая суровая военная дисциплина можетъ только регулировать и воспитывать, а не творить воина — его творитъ только свободная воля къ подвигу. Жизненное существо общества есть именно индивидуальная человѣческая воля, которая по самому существу своему не можетъ не быть свободной. Человѣкъ есть именно «образъ и подобіе Божіе» и *не можетъ быть* превращенъ въ вещь или въ механическую силу, дѣйствующую только подъ ударомъ или давленіемъ извнѣ. Всякая попытка парализовать индивидуальную волю, поскольку она вообще осуществима, приводитъ къ потерѣ человѣкомъ своего существа, какъ образа Божія, тѣмъ самымъ ведетъ къ параличу и омертвѣнію жизни, къ гибели общества, вмѣстѣ съ человѣкомъ. Всякій деспотизмъ можетъ вообще существовать, лишь поскольку онъ частиченъ, и съ своей стороны опирается на свободную волю. Вотъ почему социализмъ въ своемъ основномъ социальномъ-философскомъ замыслѣ — замѣнить цѣликомъ индивидуальную волю, волей коллективной, какъ бы отмѣнить самое бытіе индивидуальной личности, поставить на его мѣсто бытіе «коллектива», «общественнаго цѣлаго», какъ бы слѣпить или склеить монады въ одно сплошное тѣсто «массы» — есть бессмысленная идея, нарушающая основной, неустранимый принципъ общественности и могущая привести только къ параличу и разложенію общества. Онъ основанъ на безумной и кощунственной мечтѣ, что человѣкъ ради планомѣрности и упорядоченности своего хозяйства, своей матеріальной жизни, способенъ добровольно отказаться отъ своей свободы, отъ своего «я» и стать цѣликомъ и безъ остатка винтомъ общественной машины, безличной средой дѣйствія общихъ силъ. Фактически онъ не можетъ привести ни къ чему иному, кромѣ разнузданнаго самодурства деспотической власти и огупѣлой пассивности или звѣринаго бунта подданныхъ. Ибо человѣкъ, который лишается человѣческаго образа, не можетъ быть членомъ и участникомъ общества: онъ можетъ быть только звѣремъ или домашнимъ животнымъ, и, поскольку вообще мыслима такая потеря человѣческаго образа, общества быть не можетъ: остается только фактическое господство дикихъ звѣрей надъ домашними животными, причемъ послѣднія втайнѣ остаются все же неукротенными и въ любое мгновеніе могутъ обнаружить свою звѣриную природу. Социализмъ обреченъ погибнуть и отъ неподвижности, мертвости

уже смѣшаннаго человѣческаго тѣста, и отъ таящагося въ немъ же хаоса неукротенной анархіи.

3.

Такимъ образомъ, всякое общество по самому своему существу должно опираться одновременно и на солидарность, на внутреннее единство, и на внутреннюю же свободу индивидуальнаго «я»; оно должно быть истиннымъ, исконнымъ *цѣлымъ* (и не только мнимымъ *цѣлымъ*, извнѣ и механически слагаемой суммой частей), и *цѣлымъ*, состоящимъ изъ самодовлѣющихъ, извнутри себя живущихъ и дѣйствующихъ *цѣлыхъ*. Общество есть нѣкое первичное «мы», исконное единство, внѣ котораго нѣтъ никакихъ «я», и вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть совокупность отдѣльныхъ «я», каждое изъ которыхъ, будучи образомъ и подобіемъ Божиимъ, единственно, неповторимо и живетъ извнутри себя самого. Другими словами, поскольку «мы» и «я», общество и личность, мыслятся первичными началами человѣческой жизни, они стоятъ въ непреодолимомъ и непримиримомъ противоборствѣ другъ къ другу. Каждое изъ этихъ началъ не производно въ отношеніи другого: «мы», сложенное изъ самодовлѣющихъ «я», вообще не есть «мы», ибо «мы» есть единство «я» и «ты», т. е., предполагаетъ нѣкое самопреодоленіе «я», выходъ его за свои собственные предѣлы, внутреннее самоотреченіе; но и «мы», ради своего осуществленія загубившее «я» — тоже не есть истинное «мы», а есть мертвая масса; и, съ другой стороны, «я» есть одновременное и первичное, въ себѣ утвержденное начало — ибо только такое, изъ глубины бытія идущее спонтанное самообнаруженіе мы и называемъ «я», личностью, человѣкомъ, и существо, которое только и мыслимо въ составѣ «мы». Въ лицѣ «мы» и «я», въ лицѣ началъ солидарности и свободы, мы имѣемъ два соотносительныхъ начала, каждое изъ которыхъ носить на себѣ печать абсолютнаго и первичнаго бытія, противорѣчить другому. Это не есть просто теоретическое противорѣчіе нашихъ понятій. Это есть реальная трудность: всякое общественное человѣческое бытіе, поскольку оно мыслится или само мыслить себя, какъ утвержденное въ себѣ само, какъ послѣдняя самодовлѣющая реальность, раздирается непримиримымъ противорѣчіемъ между началами солидарности и свободы, общественности и личности. Начало солидарности испытываетъ всякую индивидуальную свободу, какъ умаленіе себя самого, какъ угрозу своему бытію; начало свободы испытываетъ всякое общественное единство, какъ уничтоженіе себя. И дѣло обстоитъ здѣсь не такъ, что одно начало можетъ одолѣть другое и восторжествовать за счетъ его умаленія или уничтоженія; такъ какъ противники связаны между собой неразрывными узами, то побѣжденный увлекаетъ въ своемъ паденіи и побѣдителя и оба гибнутъ вмѣстѣ. Общество, утвержденное на себѣ само, т. е. только на реальности ч е л о в ѣ ч е с к а г о бытія, обречено поэтому гибнуть въ круговоротѣ и вѣчномъ противоборствѣ между д е с п о т и з м о м ъ и анархіей.

Отсюда прежде всего слѣдуетъ ложность какъ либеральныхъ, такъ и демократическихъ теорій общества. Ни «права человѣка», ни «воля народа», ни то и другое вмѣстѣ не можетъ быть основой человѣческаго общества. Ибо одно противорѣчитъ другому: «права человѣческой личности», мыслимыя какъ послѣднія основанія общества, отрицаютъ первичность общественнаго единства; «воля народа», какъ абсолютная общественная основа, отрицаетъ принципъ личности. Возможенъ и фактически существуетъ только какой то эклектической, безпринципный компромисъ между обоими началами, свидѣтельствующій о томъ, что оба они именно *не* суть первичныя начала общественности. При подлинной вѣрѣ въ то или другое пришлось бы выбирать между безграничнымъ деспотизмомъ общественнаго единства, уничтожающимъ личность — и вмѣстѣ съ ней само общество — и безграничной анархией, уничтожающей общественный порядокъ и вмѣстѣ съ нимъ и всякое личное человѣческое бытіе. Указанный же выше эклектической выходъ — понемножку отъ того и другого начала — не только безпринципенъ и въ сущности свидѣлствуетъ о невѣрїи въ эти начала, но еще и потому не есть разрѣшеніе вопроса, что здѣсь идетъ рѣчь не о механическомъ уравниваніи двухъ разнородныхъ и независимыхъ силъ, а объ органическомъ примиреніи взаимосвязанныхъ и взаимноопредѣляющихъ началъ, гдѣ умаленіе одного есть тѣмъ самымъ и умаленіе другого. Такимъ образомъ, здѣсь съ одной стороны уже предполагается третье, высшее начало, въ качествѣ, такъ сказать, суперъ-арбитра надъ спорящими сторонами, и, съ другой стороны, примиреніе достигается лишь въ формѣ сокращенія притязаній обѣихъ сторонъ, т. е. умаленіе полноты цѣлаго. Либерально-демократическое общество, съ одной стороны живетъ за счетъ какого-то, несознаваемого имъ иного начала, и, съ другой стороны, не допускаетъ подлиннаго расцвѣта и несгнѣннаго обнаруженія лично-общественнаго человѣческаго бытія.

Это третье — онтологически первое, — нынѣ забытое или отрицаемое начало есть начало *служенія*, начало утвержденія всей человѣческой жизни, какъ личной, такъ и общественной, въ высшей, сверхчеловѣческой, божественной волѣ, или начало *благоговѣнія*. Оно выражено въ заповѣди: «возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею, и всѣмъ разумніемъ твоимъ, и всею крѣпостію твоею» (Второзак. 6, 5. Марк. 12, 30). Конечно, и здѣсь современный человѣкъ полагаетъ, что «nous avons changé tout cela» и что эта первая заповѣдь совсѣмъ не есть подлинная основа его общественной жизни, которая, какъ онъ увѣренъ, возможна безъ вѣры въ Бога и любви къ Нему. Но и здѣсь вѣчная, установленная Богомъ реальность не спрашиваетъ о томъ, что думаетъ о ней человѣкъ, и что онъ воображаетъ о самомъ себѣ. Фактически основой всей общественной жизни человѣка, внѣ которой она вообще немыслима, является сознательно или бессознательно, по наслышкѣ, традиціи и привычкѣ осуществляемое *служеніе Богу*: оно выражается въ идеѣ нравственной *обязанности*, которую

одинаково имѣть и личность, и общество. Гдѣ человѣкъ считаетъ себя самого — индивидуально или коллективно — х о з я и н о м ъ своей жизни, тамъ общество существовать не можетъ; идея самочиннаго устройства человѣческой жизни, эта основная, доминирующая идея всего новаго времени, поскольку она реально торжествуетъ и воздѣйствуетъ на жизнь, приводитъ къ гибели и крушенію всякой общест-венности; если европейская общественность, которая въ принципѣ мнитъ себя ут-вержденной на этой идеѣ, еще не развалилась, то только потому, что безсознательно, невѣдомо для самой себя, она сдерживается еще не забытыми, живущими въ ея кро-ви религіозными традиціями.

Прежде всего ясно, что — со стороны индивидуальной личности — не воля къ самоутверженію и самовластью способна создать и сохранить общественную жизнь, а только ея самоограниченіе и самообузданіе. Безъ чувства долга, безъ а с к е т и к и немислима никакая общественная жизнь; въ противномъ случаѣ космосъ общест-венности тотчасъ же разваливается на части и смѣняется хаосомъ чистой анархіи. Не стихійная половая страсть создаетъ устойчивую семью — она только разлагаетъ послѣднюю, — а ея самоограниченіе; не голодъ и корысть создаютъ экономическій строй, упорядоченное частное хозяйство и упорядоченное взаимодействіе ихъ между собой, — ихъ создаетъ честность, трудолюбіе, ограниченіе потребностей, взаимное довѣріе, рождаемое выполненіемъ обязанностей; не страхъ и не властолюбіе твo-рить государственное единство — оно создается готовностью къ жертвамъ, аскетиз-момъ воина и аскетизмомъ гражданскаго служенія, вѣрою въ нравственную свя-тость государственнаго начала. Человѣкъ, какъ таковой, не имѣетъ вообще ника-кихъ «прирожденныхъ» и «естественныхъ» *правъ*: его единственное и дѣйствительно неотъемлемое право есть п р а в о т р е б о в а т ь , ч т о б ы е м у б ы л о д а - н о и с п о л н и т ь е г о о б я з а н н о с т ь . Непосредственно или косвенно къ этому единственному праву сводятся всѣ законныя права человѣка.

Но обязанность человѣка никогда не есть, въ послѣднемъ своемъ основаніи, обязанность передъ обществомъ: ибо какое право имѣло бы общество, какъ простое многоединство людей, требовать чего либо отъ человѣка? Всякая обязанность че-ловѣка есть его обязанность передъ Богомъ, обязанность *служенія правдѣ*. Поэтому и всякое право общества, государства, власти надъ отдѣльнымъ человѣкомъ можетъ быть обосновано тоже только на его о б я з а н н о с т и : общество или государство можетъ требовать отъ человѣка того, и только того, что необходимо, для того, что-бы о н о с а м о могло исполнять *свою* обязанность служенія п р а в д ѣ . Не «воля народа», въ которой нѣтъ н и ч е г о священнаго и которая можетъ быть такъ же глупа и такъ же преступна, какъ воля отдѣльнаго человѣка, а только в о л я Б о ж і я есть истинный и единственный источникъ суверенитета. Что именно это есть основное и вѣчное начало общественного бытія, видно изъ того, что только въ немъ и черезъ него могутъ быть примирены и подлинно согласованы противоборст-

вующія начала «мы» и «я», солидарности и свободы. Гдѣ «мы» и «я» стремятся утвердить свою собственную *власть*, свое самодовлѣющее *бытіе*, они находятся, какъ указано въ безвыходной коллизіи между собой; но гдѣ каждое изъ нихъ есть лишь путь и форма служенія правдѣ, борьба замѣняется мирнымъ сотрудничествомъ. Ибо только въ этомъ случаѣ сознаніе святости и абсолютности этихъ началъ не ведетъ къ притязанію на единодержавіе каждаго изъ нихъ въ ущербъ другому: сознавая свою святость, какъ проводниковъ и служителей правды, воли Божіей, каждое изъ этихъ началъ сознаетъ свое внутреннее сродство съ другимъ, ему противостоящимъ и его дополняющимъ. «Я», которое уже не есть только отдѣльное и одинокое человѣческое «я», а есть «я» богочеловѣческое, какъ «я съ Богомъ» находитъ уже внутри самого себя отношеніе къ «мы»; и «мы», которое уже не есть просто человѣческое «мы», «воля народа» или «государство», а единство людей въ Богѣ, находятъ также внутри себя каждое отдѣльное «я», какъ органически принадлежащаго къ нему соучастника. Только общество, которое утверждено на служеніи правдѣ, осуществляетъ и въ своемъ цѣломъ, и въ своихъ частяхъ, то органическое многоединство, которое есть его подлинное существо. Вотъ почему вѣра въ Бога и любовь къ нему есть незыблемая и единственная подлинная основа общества. «Во всѣ времена и повсюду — справедливо говорить итальянскій философъ Джоберти — гражданскіе порядки рождались изъ жреческихъ, города возникали изъ храмовъ, законы исходили отъ оракуловъ... воспитаніе и культура народа — изъ его религіи. Религія въ отношеніи всѣхъ прочихъ учреждений и порядковъ есть то же самое, что Сущее — въ отношеніи существующаго... т. е. динамическое и органическое начало, которое ихъ производитъ, сохраняетъ, возрождаетъ и совершенствуетъ».

4.

Изъ усмотрѣннаго начала, въ силу котораго человѣкъ — какъ индивидуальный, такъ и коллективный — никогда не есть самочинный и самодержавный хозяинъ своей жизни, а есть служитель правды Божіей, слѣдуетъ, что человѣкъ не «создаетъ», не «дѣлаетъ» своей общественной жизни, а творитъ предначертанія высшей воли, какъ они непосредственно вытекаютъ изъ всего его *историческаго прошлаго*. Этимъ опредѣляется принципъ традиціонализма, религіозно выраженный въ заповѣди о почитаніи родителей. Этотъ традиціонализмъ есть не слѣпое поклоненіе прошлымъ формамъ жизни, въ которое онъ часто вырождается, а благоговѣніе передъ сверхвременнымъ единствомъ исторіи, какъ богочеловѣческаго процесса и вытекающее отсюда уваженіе ко всему прошлому жизненному опыту человѣчества. Самочинная свобода цѣлаго поколѣнія, людей сегодняшняго дня, есть такое же разрушающее

жизнь безчинство, какъ и самочинный произволъ личности. Требованіе исторической непрерывности, уваженія къ прошлому и укорененности въ немъ есть не просто цѣловное предписаніе, которое человѣкъ можетъ по желанію выполнять или невыполнять. Это есть, какъ и всѣ вѣчныя начала, лежащія въ основѣ общества, законъ жизни, на которомъ она зиждется и внѣ котораго необходимо гибнетъ. Всеединство человѣческой жизни, въ силу котораго всякое «я» укоренено въ «мы» и живетъ и развивается только въ его лонѣ, имѣетъ и временное измѣреніе, въ которомъ оно есть сверхвременность. Общество какъ духовное единство, никогда не вмѣщается въ мигъ настоящаго, въ сегодняшній день; оно есть только тогда, когда въ немъ въ каждое мгновеніе живетъ все его прошлое; его «сегодня» есть только связь между его «вчера» и «завтра». Только если въ дѣтяхъ живетъ душа и воля отцовъ, они имѣютъ жизнь, чтобы передать ее внукамъ. Во всякое мгновеніе въ обществѣ дѣйствуютъ законы и обычаи, установленные давно умершими людьми и выражающіе ихъ волю и вѣру, обращаются матеріальные и духовные капиталы, накопленные трудомъ прошлыхъ поколѣній. Попытка оторваться отъ этого прошлаго, заново изъ ничего создать свою собственную жизнь, «учредить» новое общество есть безуміе нечестія, которое равносильно самоубіенію и не кончается смертью. только, если силы прошлаго, послѣ краткаго паралича, вновь пропитываютъ собою жизнь; эта попытка равносильна попыткѣ вылить изъ человѣка всю кровь, накопленную прошлымъ питаніемъ, и влить въ него совершенно новую, имъ самимъ только что приготовленную кровь. Революціи, которыя суть выраженія такой попытки, правда, психологически всегда обусловлены тѣмъ, что въ крови накопились отравляющіе общественный организмъ яды, которые и влекутъ къ этому самоубійству съ безумной мечтой начать жизнь сначала, тѣмъ не менѣе, по существу онѣ суть именно такое самоубійственное нарушеніе основнаго начала непрерывности и сверхвременности общественной жизни; какъ всякое нечестіе, онѣ караются либо смертью общества, либо изобличеніемъ своего безсилія и своей лжи. Послѣ опыта великой французской революціи европейская мысль, въ лицѣ самыхъ проникательныхъ и духовно-зрѣлыхъ своихъ представителей, какъ Жозефъ де-Местръ и Эдмундъ Беркъ, вновь осознала этотъ основной законъ исторической жизни, по которому общество не дѣлается и не учреждается людьми, а творится на подобіе органическихъ существъ, произрастая изъ прошлаго. Въ настоящее время эта истина снова въ значительной мѣрѣ забыта — и притомъ не только революціонерами, все міросозерцаніе которыхъ основано на ея отрицаніи, но и ихъ политическими противниками, которые въ своей мечтѣ усиленіемъ личной воли и мысли вновь построить разрушенныя старыя формы жизни вмѣсто того, чтобы опереться на живыя силы прошлаго, еще дѣйствующія въ настоящемъ, и помочь имъ органически и въ новыхъ формахъ возсоздать нарушенную непрерывность жизни, — свидѣлствуютъ о томъ, что они утратили непосредственное чутъе живой значительности этой истины. Но и помимо этихъ

рѣзкихъ уродствъ общественной мысли, есть много понятій и принциповъ современнаго общества, которые противорѣчатъ этой незыблемой истинѣ; она нарушена и въ идеѣ «учредительнаго собранія», и въ идеѣ равнаго и прямого избирательнаго права, по которой воля и даже сегодняшнее настроеніе совокупности живущихъ въ настоящій моментъ людей должна державно опредѣлять судьбу государства. Коротко говоря: гдѣ забыта основная истина, что человѣческая жизнь подчинена вѣчнымъ общественнымъ началамъ, тамъ неизбѣжно забывается и мысль объ основномъ, сверхвременномъ или сверхъ историческомъ единствѣ, человѣческой жизни, и общество мнится, какъ созданіе сегодняшняго дня. И наоборотъ: изъ усмотрѣнія вѣчныхъ основъ общественной жизни непосредственно вытекаетъ признаніе единства ея движенія, внутренняго, неустранимаго соучастія пршлаго въ настоящемъ, какъ необходимаго условія самой жизни, т. е. самого творчества новаго. Господствующая нынѣ антропократія приводитъ неизбѣжно къ потерѣ исторической памяти и отсюда — къ шаткости, эфемерности общественнаго бытія; это есть ея имманентная кара. Напротивъ, теократія (въ широкомъ первичномъ смыслѣ слова), какъ утвержденіе общественнаго бытія на сознаніи вѣчнаго, укрѣпляетъ и память о прошломъ, присутствіе прошлаго въ настоящемъ и есть необходимое условіе подлинной силы и творческой значительности общественной жизни.

5.

Изъ сознанія, что общественная жизнь строится не по самодержавному произволу людей, ея участниковъ, а въ согласіи съ сверхчеловѣческимъ, божественнымъ началомъ подлинной Правды, что она подчинена объективнымъ, независимымъ отъ человѣческой воли и человѣческихъ мнѣній законамъ, вытекающимъ изъ Богомъ опредѣленной природы человѣка и міра — вытекаетъ съ необходимостью также признаніе начала авторитета. Всякая общественная власть, всякое подчиненіе, которое, какъ уже указано выше, въ конечномъ счетѣ должно быть добровольнымъ, вытекаетъ изъ сознанія, опредѣленнаго вѣрой въ правду и готовностью служить ей, что между людьми есть объективное различіе въ степени знанія и овладѣнія правдой, что между людьми есть мастера, подмастерья, ученики и невѣжды, и что менѣе знающій и умѣлый долженъ подчиниться мастерамъ и знатокамъ дѣла. Однимъ изъ самыхъ зловредныхъ и гибельныхъ для общества заблужденій демократическаго строя является идея, что послѣдней высшей инстанціей государственной жизни служить ничѣмъ не мотивированная воля, «le bon plaisir» массы, избирательнаго стада — такъ же, какъ въ абсолютной монархіи ею служило «le bon plaisir» монарха, правило «sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas». Въ сущности, и эта демократическая идея не можетъ обойтись безъ принципа авторитета

и дѣйствительно истребить его — именно потому, что онъ есть божественный законъ, опредѣляющій самое существо человѣка и потому незыблемый; но она искажаетъ и извращаетъ его; въ силу ея, авторитетомъ становится не дѣйствительный «мастеръ», лицо болѣе высокаго духовнаго и умственнаго уровня, а, какъ извѣстно, демагогъ, сѹмѣвшій польстить массамъ, понравиться имъ и внушить къ себѣ безотчетное довѣріе. Истинное же, подлинное основаніе авторитета есть «харисма», сознание не произвольно-человѣческой, а объективно-божественной избранности человѣка, его предназначенности для общественнаго водительства. Авторитетъ совѣмъ не тождественъ съ властью, въ немъ нѣтъ ничего принудительнаго, онъ есть свободное усмотрѣніе духовной значительности лица, его способности быть наставникомъ и водителемъ; авторитетъ есть и въ религіи, и въ научномъ знаніи, во всякомъ человѣческомъ дѣлѣ; но всякая власть въ конечномъ счетѣ основана на авторитетѣ. Не потому власть авторитетна, что она есть власть, а, напротивъ, потому она есть власть, что она авторитетна. Конечно, власть основана также на авторитетности порядка, ее опредѣляющаго и поставляющаго и съ государственно-правовой точки зрѣнія подданный не можетъ ставить повиновеніе въ зависимость отъ своего личнаго мнѣнія о личной авторитетности для него даннаго носителя власти; но авторитетность самого порядка, правовой основы власти, опредѣляется тѣмъ, что, по убѣжденію его участниковъ, онъ даетъ максимальное вѣроятіе, что власть будетъ принадлежать подлинно авторитетнымъ лицамъ. Послѣдняя задача и послѣднее оправданіе всякаго государственнаго строя, всякой «конституціи» не въ томъ, что она обезпечиваетъ свободное «волепроявленіе» самодержавнаго народа, возможность народа жить, какъ ему «хочется», а въ томъ, что она обезпечиваетъ подлинно правильно плодотворное, умѣлое управленіе, что она ставитъ надлежащаго человѣка на надлежащее мѣсто. Этимъ совѣмъ не устраняется самый моментъ «избранія», который въ какой то формѣ неизбѣженъ въ обществѣ, но ему придается совершенно иной, чѣмъ въ демократіи, смыслъ: въ избраніи народъ выражаетъ не свою самодержавную, никакими объективными основаніями не мотивированную волю, а лишь свое посильное мнѣніе о подлинно объективной авторитетности избираемаго.

Производнымъ послѣдствіемъ принципа авторитета является принципъ і е р а р х и з м а. Общественное бытіе, какъ и все космическое бытіе, не есть по самому существу своему однородная и уравниваемая масса, оно имѣетъ іерархическое, ступенчатое строеніе: «Иная слава солнца, иная луны, иная звѣздъ; и звѣзда отъ звѣзды разнится въ славѣ» (Кор. 15:41). Такъ какъ общество есть конкретное воплощеніе общественной, онтологической правды, то строеніе его должно отражать различіе между онтологической з н а ч и т е л ь н о с т ь ю отдѣльных его членовъ и соучастниковъ. Чѣмъ глубже и полнѣе проведенъ этотъ принципъ и чѣмъ сознательнѣе онъ воспринимается и утверждается, тѣмъ жизненнѣе, сильнѣе и плодотворнѣе общественная жизнь. Въ сочетаніи съ многообразіемъ качественныхъ функцій об-

щества, какъ органическаго цѣлаго, и множественностью количественныхъ сферъ или какъ бы концентрическихъ круговъ, охватываемыхъ общественнымъ объединеніемъ, принципъ іерархизма приводитъ къ сложному качественному и объемному расчлененію общества, къ многообразному комплексу подчиненій и соподчиненій. Въ этомъ смыслѣ провозглашенное французской революціей и въ извѣстной мѣрѣ легшее въ основу современныхъ обществъ правило, по которому между народами, какъ совокупностью отдѣльныхъ людей, и высшимъ государственнымъ единствомъ, нѣтъ никакихъ промежуточныхъ ступеней и инстанцій, совершенно ложно, такъ какъ обусловлено именно атомистически-уравнительнымъ представленіемъ объ общественномъ бытіи. Всякое живое, плодотворное, подлинно компетентное общественное дѣланіе необходимо предполагаетъ, напротивъ, іерархическую структуру, связь человѣка съ высшимъ единствомъ черезъ посредство ближе ему доступныхъ и болѣе обозримыхъ промежуточныхъ объединеній. Основанное на принципѣ авторитетности или онтологической значительности подлинное использование способностей, знаній и умѣній человѣка и опредѣленіе ему мѣста, дѣйствительно соответствующаго его относительной значительности и цѣнности, возможно только при такомъ максимально-іерархическомъ строеніи общества, которое именно наиболѣе адекватно Богомъ установленной природѣ самого бытія.

6.

Только инымъ выраженіемъ того же начала является принципъ а р и с т о к р а т и з м а , принципъ господства — во всѣхъ областяхъ и на всѣхъ ступеняхъ общественной жизни — подлинно лучшихъ, достойнѣйшихъ. Но принципъ аристократизма имѣетъ и другую, еще не указанную доселѣ сторону, съ которой онъ есть необходимое господство въ обществѣ м е н ь ш и н с т в а ; если не бояться слова, опороченного неправильнымъ пониманіемъ и извращеніемъ его подлиннаго смысла, то это можно было бы назвать принципомъ олигархіи (но, быть можетъ, лучше, во избѣжаніе недоразумѣній, обозначить его новымъ словомъ о л и г о к р а т і и). И здѣсь, вопреки господствующимъ понятіямъ, согласно которымъ верховенство принадлежитъ всегда большинству, надлежитъ сказать: во всякомъ обществѣ и при всѣхъ формахъ правленія, хотя бы того люди или нѣтъ, въ силу неизмѣннаго и ненарушаемаго вѣчнаго закона общественной жизни, подлинная власть и вліятельность принадлежитъ всегда не большинству, а именно меньшинству; и разница между различными порядками и идеалами лишь въ томъ, признаютъ ли они открыто и покорно это начало и стараются ли сознательно его осуществить, или они его отрицаютъ и потому вынуждены использовать его лицемерно, исподтишка и въ извѣстной степени случайно и непланомѣрно. Одинъ изъ тонкихъ современныхъ политическихъ мысли-

телей правильно замѣчаетъ: «Позади демократической формы, какъ она представляется извнѣ, скрывается гораздо больше феодализма, чѣмъ это подозрѣваетъ народъ, который даетъ себя обманывать видимостью и словами. Авгуры всѣхъ партій хорошо это знаютъ, и гдѣ они между собой, они обмѣниваются многозначительными улыбками». Править ли народомъ дворянство, или бюрократія, или вожди партій, или политическое бюро коммунистической партіи (какъ сейчасъ въ Россіи) — какъ бы велики ни были различія этихъ формъ правленія или, вѣрнѣе, правящихъ словъ, этимъ различіемъ не нарушается общее правило, по которому избранное меньшинство править большинствомъ.

Меньшинство призвано къ власти и вліятельности не только потому, что оно всегда толковѣе, сознательнѣе, разумнѣе большинства, что мнѣніе и воля меньшинства, по общему правилу, ближе къ истинѣ, чѣмъ мнѣніе и воля большинства; ему принадлежитъ общественное водительство еще и по той простой причинѣ, что общество есть не простая сумма или механическое взаимодействие множества отдѣльных людей, а е д и н с т в о, подлинное единство мыслящей, а вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйственной воли, а такое единство можетъ найти свое выраженіе только въ сознаніи избраннаго меньшинства. Масса, по своему существу, пассивна и хаотична; она существуетъ, какъ общество, только поскольку она пропитана единствомъ мысли и воли, которое, въ силу начала іерархичности, всегда идетъ сверху. Принципъ *авторитета* въ сочетаніи съ принципомъ *исконнаго единства* или *солidarности* необходимо приводитъ къ господству принципа *меньшинства*. При демократическихъ и демагогическихъ общественныхъ порядкахъ, которые принципиально, на словахъ отвергаютъ это начало, оно, какъ указано, пробируетъ себѣ путь контрабандно, дѣйствуетъ исподтишка; но именно при этихъ порядкахъ есть больше всего шансовъ, что это начало вырождается въ олигархію въ дурномъ смыслѣ, что законное, основанное на внутренней авторитетности, господство меньшинства, замѣняется незаконнымъ властвованіемъ случайнаго меньшинства, если не просто насильниковъ и шарлатановъ, то самыхъ ловкихъ и беззащѣтныхъ; и это, какъ извѣстно, есть общее правило и для всѣхъ демократій, и для всѣхъ демагогическихъ деспотій.

По тѣмъ же основаніямъ, въ силу которыхъ во всякомъ обществѣ дѣйствуетъ принципъ олигократіи, — дѣйствуетъ и принципъ *единовластиа* (*монакратіи*, чтобы и здѣсь избѣгнуть уже использованнаго въ опредѣленномъ историческомъ смыслѣ термина монархіи). Гдѣ и поскольку въ обществѣ имѣется потребность не просто въ водительствовающей мысли, а въ быстро дѣйствующей организующей волѣ — тамъ и постольку въ ней неизбѣженъ принципъ *единовластиа*. Таково, какъ извѣстно, происхожденіе всѣхъ монархій: монархъ есть вождь, по большей части военный, необходимый организаторъ, спаситель или охранитель общества. И съ другой стороны, всѣ народныя возстанія и движенія съ

необходимостью ведутъ къ появленію такого же единовластнаго вождя, который, мнимымъ образомъ являясь «представителемъ» и «уполномоченнымъ» народа, на самомъ дѣлѣ есть его повелитель. Единовластіе (въ той или иной формѣ) есть форма правленія, адекватная потребностъ въ дѣйственномъ организаціонномъ единствѣ и потому выражающая онтологическое единство самого общественнаго бытія. Этотъ принципъ выраженъ въ гомеровскихъ словахъ: «нехорошо многовластіе, да будетъ единый владыка». И здѣсь также обнаруживается, что основные законы общественной жизни въ сущности неизмѣнимы, что у народа есть выборъ лишь между разумнымъ усмотрѣніемъ необходимости закона и свободнымъ слѣдованіемъ за нимъ, съ одной стороны, и слѣпымъ, вынужденнымъ и потому извращеннымъ его выполненіемъ. *Fata volenten ducunt, nolenten tratunt*. Всякая революція, всякое возстаніе противъ «деспотизма власти» по общему правилу ведетъ къ тому, что народъ попадаетъ въ подчиненіе своему вождю и помимо своей воли утверждаетъ гораздо болѣе деспотическое и неограниченное единовластіе, чѣмъ то, которое онъ свергнулъ. Единовластіе въ той или иной формѣ — есть въ такой же мѣрѣ адекватная форма выраженія внутренняго единства общества въ области организующей, общественно творческой воли, какъ власть меньшинства есть адекватная форма постоянного, длительного направленія общественной жизни. Принципъ аристократизма въ сферѣ общественной статистики имѣетъ свое выраженіе въ олигократіи, въ сферѣ общественной динамики — въ монархіи.

7.

Но если изъ богоопредѣленной, теократической (въ широкомъ смыслѣ) природы общества вытекаютъ начала авторитета, іерархизма и аристократизма, то изъ нея же въ связи съ началомъ с в о б о д ы, вытекаетъ принципъ в с е о б щ н о с т и участія членовъ общества въ общественной жизни и въ этомъ смыслѣ — ихъ равенства. Въ антропократическомъ обществѣ, которое мыслится какъ обусловленное только человѣческимъ произволомъ коллективное самоуправленіе, принципъ равенства, какъ и всѣ остальные принципы, пріобрѣтаетъ извращенный смыслъ и является ложью. Основное демократическое требованіе равенства здѣсь вступаетъ въ конфликтъ съ началами іерархизма и аристократизма, оно не имѣетъ за себя никакого объективнаго основанія, и есть безпредметное выраженіе субъективной зависти, оглядки на положеніе другого, желанія, чтобы д р у г о й былъ не выше меня, или я не ниже другого. И такъ какъ объективно большинство стоитъ всегда на низшемъ уровнѣ, чѣмъ избранное меньшинство, то фактически уравниеніе ведетъ къ пониженію уровня общественнаго бытія, къ срѣзыванію его верхушекъ. Истинный принципъ равенства возможенъ только на основѣ теократическаго жизнепониманія; какъ бы это не показалось парадоксальнымъ съ точки зрѣнія ходячихъ идей, онъ самъ про-

изведенъ отъ принципа і е р а р х и з м а. Всякое равенство есть не только равенство между однимъ и другимъ, такъ чтобы было достаточно сравненія двухъ объектовъ, чтобы установить ихъ равенство. Равенство устанавливается въ опредѣленномъ отношеніи, и всегда въ виду и на основѣ какого-то, соотносительнаго ему неравенства: общій уровень, обосновывающій равенство, предполагаетъ иные, низшіе и высшіе уровни. Есть только одно отношеніе, въ которомъ люди дѣйствительно, т. е. онтологически равны: это есть ихъ отношеніе къ Богу. Всѣ люди равны передъ Богомъ, и притомъ въ двоякомъ отношеніи: передъ лицомъ Бога всѣ люди, съ одной стороны, суть тварныя созданія, существа, исполненныя безсилія и грѣховности и сознающія свое общее ничтожество, свою противоположность Богу; и, съ другой стороны, всякій человѣкъ — по сравненію со всѣмъ остальнымъ тварнымъ міромъ есть существо высшее, образъ и подобіе Бога и потенциально «сынъ Божій», существо аристократическое по своему онтологическому происхожденію и назначенію. Изъ перваго отношенія вытекаетъ не равенство правъ и притязаній, а равенство нищеты, недостойнства и смиренія; никто не вправѣ считать себя выше другихъ въ этомъ отношеніи, не видѣть въ другомъ человѣкѣ равнаго себѣ соучастника общей нужды и общей задачи совершенствованія. Изъ втораго отношенія вытекаетъ также не равенство правъ, а равенство достоинства и обязанностей, опредѣленныхъ достоинствомъ, по принципу «noblesse oblige». Это истинное, онтологически обоснованное, аристократическое сознание равенства, которое мы имѣемъ во всякой аристократической корпораціи — въ дворянствѣ, начиная отъ царя до послѣдняго захудалаго дворянина, въ офицерскомъ обществѣ, начиная отъ главнокомандующаго до послѣдняго прапорщика — есть чувство уваженія къ себѣ и къ другимъ, сознание необходимости оправдать свою избранность и оказаться достойнымъ ея, а также уважать чужую избранность. Въ единствѣ обоихъ отношеній, — единствѣ, которое утверждено самымъ полнымъ и адекватнымъ религіознымъ сознаниемъ — христіанскимъ, — бытіе человѣка въ своей основѣ постигается, какъ свободное служеніе свободное соучастіе сына въ дѣлѣ Отца, какъ въ своемъ собственномъ дѣлѣ. Въ истинной человѣческой жизни, а потому и въ истинной, онтологически адекватной общественной жизни всѣ люди одинаково (хотя каждый на своемъ мѣстѣ и со своимъ особымъ содержаніемъ) призваны къ этому свободному служенію, никто не исключенъ изъ него, никто не является только объектомъ, а не субъектомъ общественнаго служенія. Равенство есть не что иное, какъ всеобщая призванность къ свободному служенію. И такъ какъ служеніе по самому существу своему обосновываетъ, какъ мы видѣли, іерархизмъ, то равенство не противорѣчитъ здѣсь неравенству, а согласуется съ нимъ и его пропизываетъ — такъ же, какъ равенство офицерскаго званія не противорѣчитъ іерархическому строенію команднаго состава. Каждый человѣкъ имѣетъ равное достоинство — именно тогда, когда онъ стоитъ на н а д л е ж а щ е м ъ ему мѣстѣ іерархи-

ческой лѣстницы и потому выполняетъ единственное *основаніе* равенства — определенное ему служеніе.

Это начало всеобщности и принципиальнаго равенства служенія есть выраженіе болѣе глубокаго и первичнаго начала общественной жизни, которое мы назовемъ началомъ *теофаніи*. Воля Бога и определенныя Имъ вѣчныя начала человѣческой жизни должны, въ силу богоподобія и богосыновства человѣка, осуществляться свободной волей человѣка, а не вынуждаться отъ него насильственно. Богъ долженъ властвовать только надъ человѣческими сердцами, и законъ долженъ быть написанъ въ сердцѣ человѣка, такъ чтобы свободная дѣйственность человѣка была самообнаруженіемъ Божества, теофаніей. То, что мы называли доселѣ теократіей въ широкомъ смыслѣ слова, онтологически возможно только въ одной формѣ — въ формѣ теофаніи. Напротивъ, теократическій въ узкомъ смыслѣ слова общественный строй, который есть *иерархократія*, насильственное принужденіе людей немногими избранными служителями Бога исполнять волю Божию, не соотвѣтствуетъ истинному онтологическому отношенію между человѣкомъ и Богомъ и есть извращеніе истинной теократіи или, во всякомъ случаѣ, ея самая грубая и низшая форма, относительно пригодная развѣ только пропедевтически, на самыхъ низкихъ ступеняхъ духовнаго развитія, и относительно оправданная лишь какъ подготовительная ступень къ свободной теофаніи. Это относится не только къ «теократіи» въ техническомъ обычномъ смыслѣ слова, т. е. къ строю, въ которомъ власть принадлежитъ духовенству, «жрецамъ» или представителямъ церкви, но и къ скрытой теократіи, религіозно-обоснованной патріархальной монархіи, и ко всякому строю, основанному на всесторонней и абсолютной опеке однихъ слоевъ другими.

Принципъ свободной теофаніи есть также вѣчное и неизблемое начало, которое въ сущности не можетъ быть нарушено безъ ущерба и умаленія общественнаго бытія. Это вытекаетъ изъ того, что выше было сказано о принципѣ свободы. Послѣдній источникъ дѣйственности, общественнаго строительства и общественнаго самосохраненія, лежитъ въ человѣческомъ сердцѣ, есть свободная человѣческая воля, которой чужая воля можетъ помочь, которую она можетъ направлять и организовать, но которую она не можетъ замѣнить. Гдѣ парализовано или предано забвенію начало всеобщаго свободнаго служенія, тамъ, съ одной стороны, въ извѣстной мѣрѣ парализована и ослаблена сама общественная жизнь и, съ другой стороны, подпольно взращиваются въ человѣческой душѣ анархическія страсти, готовится бунтъ, растетъ идеаль самочиннаго устроенія. Вся т. наз. «новая» европейская исторія — исторія возстанія человѣка противъ Бога и самочиннаго построенія имъ вавилонской башни, вплоть до послѣдняго ея достиженія — коммунистическаго рабства — есть расплата человѣчества за забвеніе или умаленіе въ прошлую эпоху начала свободной теофаніи.

Изъ принципа свободной теофаніи вытекаетъ еще одинъ вѣчный и необходимый принципъ общественной жизни — принципъ **двуетьинства духовнаго и мірскаго**, различенія и согласованія внутренняго, сущностно-нравственнаго служенія человѣка и внѣшняго, производно-нравственнаго, именно государственно-правового его служенія. Этотъ принципъ впервые съ полной ясностью раскрытъ въ христіанствѣ въ завѣтѣ: «Отдавайте Богу Богово, и кесарю — кесарево». Ибо человѣкъ онтологически есть двойственное существо: онъ есть, съ одной стороны, «образъ и подобіе Божіе» въ мірѣ, составляя интегральную часть міра, болѣе того — будучи микрокосмомъ, т. е. сосредоточивая въ душѣ всѣ силы, опредѣляющія міръ и образующія его существо. И, съ другой стороны, человѣкъ есть сынъ Божій, существо, родственное Богу и укорененное въ Немъ; его жизнь въ послѣдней, глубочайшей своей основѣ утверждена въ Богѣ, какъ и Богъ живетъ въ немъ. И въ обоихъ этихъ отношеніяхъ — и въ обоихъ **сразу**, поэтому сразу двумя путями — человѣкъ долженъ осуществлять волю Божію, совершенствовать жизнь, приближать себя къ совершенству Бога. Истинное отношеніе Бога къ человѣку есть отношеніе **трансцендентно-имманентное**; Богъ въ отношеніи міра и человѣка, какъ соучастника міра, есть Существо трансцендентное, воля котораго налагается на жизнь извнѣ, въ формѣ **закона**, исправляющаго, сдерживающаго и организующаго спонтанно-хаотическія силы міра; и одновременно Богъ, какъ Богочеловѣкъ, есть имманентное существо, изнутри объемлющее душу человѣка и вѣдряющееся въ нее начало самой внутренней сущности жизни человѣка. Всѣ формы общественной жизни, которыя либо **смѣшиваютъ** эти два порядка или слоя бытія, либо отрицаютъ одинъ изъ нихъ, либо, наконецъ, вмѣсто нераздѣльнаго двуетьинства полагаютъ между ними абсолютное разъединеніе, онтологически ложны и потому внутренне несостоятельны, больны и безсильны. Современное сознаніе, утравшее пониманіе религіозныхъ основъ общественности, совершенно безпомощно въ уясненіи какъ необходимости двуетьинства права и нравственности, такъ и истиннаго смысла и основанія ихъ различія; въ особенности, когда нравственность понимается (какъ это обычно имѣетъ мѣсто), какъ нравственный **законъ**, оказывается совершенно непостижимымъ, почему собственно человѣческая жизнь нормируется не одной, а **двумя** инстанціями, изъ которыхъ одна разрѣшаетъ то, что запрещаетъ другая, причемъ обѣ одинаково авторитетны. Отсюда создается шаткое, неуверенное состояніе нравственно-общественнаго сознанія, и постоянныя попытки прямолинейныхъ умовъ смѣшать эти инстанціи воедино или отрицать одну изъ нихъ. Таково толстовство, отрицающее самостоятельное значеніе права и государства и въ сущности возрождающее древнѣйшую ересь христіанскаго анархизма, побѣдоносно

опровергнутую еще апостоломъ Павломъ; таковъ социализмъ, приписывающій праву функціи нравственности и потому возрождающій теократію, которая въ силу безбожія и человѣкобожества, является здѣсь, какъ с а т а н о к р а т і я . Съ другой стороны, современная секуляризованная демократія, основанная на антропократіи и отдѣляющая церковь отъ государства на томъ основаніи, что отношеніе человѣка къ Богу никакимъ образомъ не должно опредѣлять его общественной жизни, которая есть самочинное созданіе самого человѣка, — либо лишаетъ право и государство всякой нравственной основы и смысла, превращаетъ его въ человѣческое своеволіе, либо вызываетъ государственно-правовое идолопоклонство, приписывая праву самодовлѣющій и державный нравственный авторитетъ; или, вѣрнѣе, она вынуждена одновременно утверждать обѣ, противорѣчащія другъ другу позиціи, сразу совмѣщать атеистическій цинизмъ съ фарисействомъ. Изъ этого же забвенія религіознаго двуединства права и нравственности вытекаетъ распространенность утопизма, постоянная и вѣчно бессильная мечта устроить, наконецъ, порядокъ, который самъ обезпечивалъ бы добро и правду человѣческой жизни, и постоянное горькое отрезвленіе, тягостное сознаніе, что эта мечта неосуществима. Эта мечта о насажденіи извнѣ, съ помощью государственно-общественныхъ порядковъ, правды на землѣ есть неизбежный обманчивый суррогатъ подлинной обоснованности государственно-правовой жизни на сущностной нравственности — обоснованность, которая имѣется именно при ясномъ различеніи между тѣмъ и другимъ, какъ между центромъ и периферіей, первичной и вторичной сферой человѣческой жизни.

Подлинно прочное, согласованное и одухотворенное, сочетающее повиновеніе со свободой общественное устройство возможно только на почвѣ указанного двуединства, его яснаго осознанія и послѣдовательнаго осуществленія. Если общая религіозная обоснованность общественности на началѣ служенія Божьей правдѣ, одна только какъ мы пытались показать, въ состояніи разрѣшить трагическую антиномію между солидарностью и индивидуальной свободой, то антиномію между суверенностью государственно-правового принудительнаго нормированія жизни и внутренней религіозно-нравственной свободой можетъ разрѣшить только христіанское сознаніе Богочеловѣчества, изъ котораго вытекаетъ двуединство права и нравственности. Въ основѣ всякой власти лежитъ, какъ мы видѣли, свободный авторитетъ; истинная теократія есть теофанія, свободное обнаруженіе божественныхъ началъ въ человѣческой совѣсти и опредѣленной ею нравственной волѣ. Но въ составъ свободного подчиненія нравственному авторитету и нравственной правдѣ входитъ какъ его интегральная часть, дополняющая непосредственную богочеловѣческую жизнь и помогающая ей утвердиться въ мірѣ, свободное признаніе начала п о р я д к а и закона вообще, нравственная обязанность обуздывать хаотическія силы міра въ человѣческой жизни, нравственная обязанность повиноваться власти, какъ органу Божьей воли о внесеніи порядка въ міръ. «Нѣтъ власти еще не отъ Бога»; «да будетъ

воля твоя, яко на небеси, и на з е м л и». Всѣ споры о значеніи права и государства, о допустимости или недопустимости принужденія, безнадежно спутаны непониманіемъ различія между функціями и существомъ права и нравственности. Накопленіе добра и уничтоженіе зла, конечно, никогда не достигается непосредственно никакимъ принужденіемъ, никакимъ правомъ или государственнымъ строемъ: оно есть дѣло развитія сущности нравственной жизни, непосредственного вращанія челоуѣка и челоуѣчества въ Сущее Добро или вращиванія его въ себѣ. Но изъ этого совсѣмъ не слѣдуетъ, что моментъ принужденія и внѣшняго нормированія лишенъ нравственного смысла или даже нравственно воспрещенъ. Ибо кромѣ сущностнаго вращиванія добра и вытѣсненія имъ зла, кромѣ непосредственной жизни въ Богѣ, у челоуѣка есть иная задача: выполненія въ мірѣ трансцендентной воли Бога путемъ *огражденія* міра отъ зла и береженія въ немъ силъ добра, черезъ соблюденіе истиннаго, соотвѣтствующаго этой цѣли, *п о р я д к а ж и з н и*. Наилучшій государственный порядокъ не можетъ внести въ жизнь ни іоты сущностнаго, субстанціального добра, не можетъ уничтожить ни малѣйшей силы зла; это такъ же невозможно, какъ невозможно создать гомункула въ ретортѣ, какъ увеличить путемъ механическихъ комбинацій количество матеріи въ мірѣ ни на одинъ атомъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ не только суверенъ, монархъ, но и послѣдній городской, исполняющій функцію «тащить и не пущать», выполняетъ волю Божию, ограждая жизнь порядкомъ, сдерживая разрушительныя силы зла и создавая условія свободнаго накопленія сущностныхъ нравственныхъ силъ на землѣ. Царство Божіе невозможно на землѣ до ея совершеннаго преображенія, ибо «Царство Божіе внутри васъ есть», но воля Божія можетъ и должна исполняться на землѣ не только приобщеніемъ челоуѣка непосредственно къ Богу, но и соблюденіемъ порядка, соотвѣтствующаго этой волѣ. Или, какъ говорилъ Вл. Соловьевъ — задача государства не въ томъ, чтобы сдѣлать земную жизнь раемъ, а въ томъ, чтобы не допустить ея стать адомъ. *П р а в д а Б о ж і я* одновременно осуществляется и непосредственно, черезъ сущностную нравственную жизнь челоуѣка, и косвенно, черезъ государственно-правовую организацію мірскихъ силъ челоуѣка.

Изъ уясненія подлиннаго смысла этого двуединства вытекаетъ также, что *н е с у щ е с т в у е т ъ* вообще идеальнаго общественнаго *п о р я д к а* — ни въ смыслѣ порядка, абсолютно обезпечивающаго добро и осуществляющаго его во всей его полнотѣ, ни даже въ смыслѣ одного единственнаго порядка, соотвѣтствующаго вѣчной правдѣ Божіей. Существуютъ *в ѣ ч н ы я н а ч а л а* челоуѣческой жизни, несоблюденіе которыхъ грозитъ обществу гибелью, разложеніемъ или по крайней мѣрѣ ослабленіемъ и увяданіемъ — эти начала мы и пытались выше схематически намѣтить. Но не существуетъ и не можетъ существовать одного единственнаго государственнаго порядка, одной формы правленія, которая была бы единственно адекватной бытію челоуѣка и его ненарушимуому отношенію къ Богу. Ибо по-

рядокъ имѣть цѣлью организовать, сдержать и воспитать силы міра, въ согласіи съ основной нравственной задачей человѣка; онъ хорошъ, поскольку онъ достигаетъ этой своей цѣли, а форма, въ которой онъ ея можетъ достигнуть, зависитъ, очевидно, отъ состава и качества того матеріала, который подлежитъ организаци и упорядоченію. Какъ не возможенъ одинъ единственный школьный порядокъ, одна единственная система воспитанія, а достоинство порядка опредѣляется здѣсь тѣмъ, достигаетъ ли онъ своей цѣли — дисциплинировать учениковъ, приучить ихъ къ вниманію, труду, развить ихъ умъ и волю, что очевидно достигается разными мѣрами въ зависимости отъ возраста и духовнаго типа дѣтей, такъ невозможенъ единственный государственный порядокъ: хорошъ и необходимъ тотъ порядокъ, который лучше другихъ сумѣетъ организовать данныя человѣческія матеріалы, обезпечить свободу, согласованность и духовную производительность даннаго народа на данномъ уровнѣ его духовнаго развитія. Мѣра дисциплины и свободы, опеки и самодѣятельности, единовластія и коллегіальнаго управленія, централизованности и децентрализованности, системы власти наслѣдственной или власти избирательной зависитъ здѣсь исключительно отъ того, что въ каждомъ данномъ случаѣ и отношеніи, при данныхъ матеріальныхъ и духовныхъ условіяхъ, обезпечиваетъ порядокъ, въ максимальной мѣрѣ авторитетный и укрѣпляющій основы нравственной жизни. Здѣсь дѣйствуетъ одно только правило: «все испытывайте, хорошаго держитесь» (I Фессал. 5, 21). Всякое признаніе одного государственнаго порядка, одной формы правленія единственнымъ и абсолютнымъ добромъ, есть идолопоклонство, извращающее истинныя божественныя основы общественной жизни и необходимо — въ силу ненарушимости божественныхъ завѣтовъ — рано или поздно караемое общественными бѣдствіями.

С. ФРАНКЪ.

ЦАРСТВО БОЖІЕ И ЦАРСТВО КЕСАРЯ *).

1.

«Отдавайте кесарево кесарю, а Божье Богу». Эта вѣчная евангельская истина должна быть понята динамически, а не статически. Различеніе и разграниченіе двухъ царствъ остается вѣчнымъ, но отношенія между двумя царствами въ исторіи христіанства не остаются неизмѣнными, они мѣняются въ разные возрасты христіанства. Христіанство не знаетъ застывшей формулы, которая навсегда опредѣлила бы христіанское устроеніе царства кесаря. Одно лишь пребываетъ незыблемымъ. Христіанство не отрицаетъ механически и революціонно царства кесаря, оно признаетъ его, какъ особую сферу бытія, отличную отъ царства Божьяго, но для цѣлей Царства Божьяго нужную. Церковь Христова имѣетъ свою собственную основу, независимую отъ стихій этого міра, она живетъ по своему собственному закону духовнаго бытія. Но Церковь Христова въ моментъ своего возникновенія была окружена стихіями міра сего и принуждена была жить въ языческомъ государствѣ, жестоко христіанъ преслѣдовавшемъ. «Царство кесаря» не означаетъ непременно монархіи, оно есть обозначеніе царства этого міра, порядка грѣховной природы. Демократическая или социалистическая республика въ такой же степени есть царство кесаря, какъ и монархія. И вопросъ объ отношеніи Царства Божьяго къ царству кесаря есть одинаково вопросъ объ отношеніи и къ монархической государственности и къ революціи. Это есть вопросъ объ отношеніи Царства Божьяго къ «міру». Тему эту слѣдуетъ обсуждать въ атмосферѣ отрѣшенности и освобожденности отъ страстей и интересовъ. Въ наши дни какъ будто-бы окончательно погибло безкорыстно-аристократическое отношеніе къ истинѣ. Духовное плебейство, своекорыстіе и утилитаризмъ искажаютъ не только рѣшеніе, но и самую постановку темъ. И въ особенно нездоровой атмосферѣ происходитъ обсужденіе принципиальнаго отношенія христіанства къ монархіи и революціи, къ старому «міру сему» и новому «міру

*) Въ тему мою не входитъ обсужденіе проблемы отношеніи христіанства къ социальному вопросу.

сему». Но къ темъ этой нельзя прикасаться тому, кто одержимъ политическими страстями и интересами, кто находится въ состояніи злобы и ненависти. Въ темъ этой есть много проблематическаго, она не получила еще обязательнаго церковно-догматическаго рѣшенія. Менѣ всего допустимо для христіанина внѣшнее отношеніе къ важнымъ и катастрофическимъ событіямъ жизни. Когда человѣкъ переживаетъ какое-нибудь несчастье, тяжелую болѣзнь, нужду, смерть близкаго существа, то религіозное отношеніе къ этимъ событіямъ исключаетъ возможность видѣть въ нихъ внѣшнія случайности, несправедливость судьбы, механическіе удары извнѣ. Въ жизни нѣтъ ничего случайнаго и совершенно внѣшняго. Все имѣетъ смыслъ, все что-то значить, т. е. является знакомъ изъ иного міра. Религіозно пережить какое-либо событіе значитъ пережить его внутренній смыслъ, понять его изнутри, изъ глубины духовнаго опыта, пережить его какъ свою судьбу, какъ ниспосланное Промысломъ Божиимъ. Если такъ нужно переживать событія личной жизни, то тѣмъ болѣе нужно такъ переживать событія жизни исторической. Съ Россіей произошла страшная историческая катастрофа. И весь міръ находится въ небываломъ кризисѣ. Мы живемъ среди обломковъ обществъ и государствъ новой исторіи. Все пришло въ состояніе неустойчивости и хаотическихъ движеній. Общественный порядокъ, который казался не только крѣпкимъ, но и вѣчнымъ, нарушенъ и разрушенъ. Радикально мѣняются отношенія церкви и государства и совершенно по новому опредѣляются взаимоотношенія Царства Божьяго и царства кесаря. Новое царство кесаря предстаетъ передъ вѣчной Церковью Христовой. И всѣ старыя категоріи въ рѣшеніи этой темы оказываются негодными и устарѣвшими. Безумны, жалки и беспомощны передъ лицомъ мірового кризиса тѣ реставраціонныя, реакціонныя мысли, которыя надѣются на возстановленіе старыхъ отношеній между церковью и царствомъ кесаря, вождельютъ того царства кесаря, въ которомъ Церковь Христова была подавлена и поработана. Сознаніе, которое видитъ въ революціи, въ русскомъ и міровомъ кризисѣ лишь внѣшній скандалъ и внѣшнее безчинство, которое продолжаетъ думать, что ничего особеннаго не произошло, не есть христіанское, не есть религіозное сознаніе, это есть сознаніе, подавленное обывательскимъ позитивизмомъ.

Христіанство не можетъ внѣшне относиться къ историческимъ кризисамъ, переворотамъ и переломамъ, не можетъ разсматривать ихъ, какъ движеніе мертвой матеріи, никакого отношенія не имѣющее къ жизни духа, къ движенію духа. Христіанство имѣетъ универсальную природу, оно объемлетъ все, все происходящее въ мірѣ съ нимъ связано и ему подчинено. Революція, историческій кризисъ должны что-то означать во внутренней судьбѣ христіанства. Всѣ внѣшнія историческія событія имѣютъ вторичную, а не первичную природу, они опредѣляются событіями совершающимися во внутреннемъ духовномъ мірѣ. Для внѣшняго, религіозно непросвѣтленнаго взора кажется, что революція происходитъ въ стихіяхъ міра, а

Церковь Христова лишь пассивно претерпѣваетъ событія извнѣ идущія и ударяющія по ней. Это есть абберация нерелигіознаго сознанія. Предполагается, что Церковь совершенно пассивна въ русской революціи, что въ ней ничего не происходитъ, что христіанство играетъ лишь страдательную роль. Въ дѣйствительности же происходитъ кризисъ и революція въ мірѣ духовномъ и въ мірѣ историческомъ лишь символически отражается. Революція не есть событіе внѣшнее для каждого изъ насъ и для всего христіанскаго міра, а есть внутреннее духовное событіе, духовная болѣзнь въ христіанскомъ человѣчествѣ, въ христіанскомъ народѣ. Церковь есть живой организмъ, организмъ богочеловѣческій, въ которомъ происходитъ непрерывное взаимодействіе Божества и человѣчества. Какъ и всякій организмъ, Церковь можетъ переживать кризисъ, можетъ болѣть, можетъ возрождаться и развиваться. Болѣть и переживаетъ кризисъ въ Церкви не Богъ, не божественная истина Церкви, а человѣчество. Мы перестали понимать церковный смыслъ историческихъ событій, потому что утѣрили интегральную, космическую идею Церкви. Рационалистическое и номиналистическое сознаніе превратило Церковь въ учрежденіе, существующее дифференціально на ряду со всѣмъ остальнымъ. Христіанство, какъ и все органическое, въ высшей степени динамично, оно имѣетъ свои возрасты и эпохи, свою историческую судьбу. Перво-христіанство означало совсѣмъ иную эпоху въ христіанствѣ, чѣмъ христіанство со временъ Константина Великаго. Христіанство періода мученичества очень отличается отъ Христіанства періода вселенскихъ соборовъ. Христіанство средневѣковое есть совсѣмъ иная эпоха въ христіанствѣ, чѣмъ христіанство новаго времени. Самый стиль христіанства очень мѣняется, онъ относится не къ онтологіи христіанства, а къ его психологіи и его исторіи. Вотъ и нынѣ христіанство вступаетъ въ критическій періодъ, переживаетъ болѣзнь возраста. Кончается не только христіанство новой исторіи, но быть можетъ и весь историческій періодъ христіанства со временъ Константина Великаго. И этотъ внутренній кризисъ христіанства опредѣляетъ всѣ внѣшнія историческія катастрофы. По новому опредѣляются отношенія между Церковью и стихіями міра сего. И радикально мѣняется отношеніе царства кесаря, въ которомъ происходятъ бурные процессы, къ вѣчнымъ цѣлямъ Царства Божьяго. Эти отношенія опредѣляются въ духовномъ мірѣ, и въ мірѣ историческомъ они лишь проэцируются и отражаются. Выздоровленіе отъ болѣзни, преодолѣніе духовнаго кризиса будетъ означать новый періодъ въ христіанствѣ, возникновеніе новаго стиля въ христіанствѣ, въ христіанской душѣ и христіанской исторической плоти, радикальное измѣненіе христіанскаго быта, который никогда не долженъ быть отождествляемъ съ бытіемъ. Но значить ли это, что христіанство можетъ связать себя съ революціей, какъ раньше связывало себя съ монархіей, значить ли это, что образуется царство кесаря, которое христіанство можетъ признать своимъ? Великій соблазнъ и заключается въ отождествленіи христіанства съ какимъ бы то ни было царствомъ кесаря, т. е. въ порабоженіи безконечнаго конечному.

Христiанство не революцiонно во внiшнемъ смыслѣ слова. Оно вступало въ мiръ не какъ революцiонная социальная сила, призывающая къ насильственному измѣненiю строя жизни. Христiанство нельзя назвать даже и социально реформаторской силой. Природа христiанства совсѣмъ невыразима въ социальныхъ категорiяхъ мiра сего. Христiанство вошло въ мiръ, какъ благая вѣсть о спасенiи и о Царствѣ Божiемъ, которое не отъ мiра сего. «Ищите жъ прежде всего Царства Божьяго и правды Его, и это все приложится вамъ». «Будьте совершенны, какъ совершененъ Отецъ вашъ Небесный». «Какая польза человѣку, если онъ прiобрѣтетъ весь мiръ, а душу свою повредитъ». «Не придетъ Царство Божiе примѣтнымъ образомъ, и не скажутъ: вотъ, оно здѣсь, или: вотъ, тамъ. Ибо Царство Божiе внутри васъ есть». «Царство Мое не отъ мiра сего». Социальная революцiя во всемъ противоположна словамъ Христа. Социальная революцiя ищетъ прежде всего того, что приложится, а не Царства Божьяго; дѣятели социальной революцiи не ищутъ совершенства, подобнаго совершенству Отца Небеснаго; они хотятъ прiобрѣсти весь мiръ и этимъ вредятъ своей душѣ; социальная революцiя ищетъ строя жизни, который приходитъ примѣтнымъ образомъ, о которомъ можно сказать, что онъ вотъ, здѣсь или вотъ, тамъ; царство, къ которому стремится социальная революцiя, отъ мiра сего. Тоже самое нужно сказать и о духѣ обратномъ революцiи, объ имперiализмѣ. Имперiализмъ имѣетъ природу языческую. Христiанство было величайшимъ духовнымъ переворотомъ въ исторiи человѣчества, самой большой внутренней революцiей, пережитой человѣчествомъ. Съ явленiемъ Христа начинается не только новая историческая эпоха, но и новая космическая эпоха, измѣнился внутреннiй составъ мiра. И вмѣстѣ съ тѣмъ христiанство не вѣритъ, что можно измѣнить мiръ къ лучшему внѣшнимъ и насильственнымъ путемъ, осуждаетъ внѣшнiя революцiи, какъ основанныя на ложной духовной настроенности. Въ основѣ всѣхъ внѣшнихъ революцiй лежитъ духовная настроенность прямо противоположная христiанской. Ими движетъ зависть, злоба, ненависть, месть, а не любовь, инстинктъ разрушенiя, а не творчество, и они несутъ съ собой смерть, а не воскресенiе. Подлинно новая, болѣе совершенная и лучшая жизнь приходитъ изнутри, а не извнѣ, отъ духовнаго перерожденiя, а не отъ измѣненiя социальныхъ условiй, социальной среды. Уничтоженiе рабства въ мiрѣ было духовнымъ дѣломъ христiанства. Мiръ дохристiанскiй, даже въ величайшихъ своихъ мыслителяхъ не могъ подняться до преодоленiя рабства. Но христiанство никогда не призывало рабовъ бунтовать противъ своихъ господъ. Лишь непримѣтно обнаруживаются въ исторiи плоды христiанской идеи братства людей. Христiанство нисколько не отрицаетъ процессовъ, совершающихся въ природномъ мiрѣ, естественнаго развитiя въ мiрѣ. Но не на эти процессы возлагаетъ оно достиженiе Царства Божьяго, высшаго совершенства жиз-

ни. Къ революціи христіанство относится также, какъ и ко всякому внѣшнему событію жизни, всякому внѣшнему строю жизни, т. е. не революціонно. Всякое внѣшнее событіе жизни, всякій внѣшній строй жизни не случайны и что-то значатъ для внутренней жизни человѣка, для его духовнаго опыта. Ничего нельзя разсматривать исключительно какъ внѣшнее насиліе, ничѣмъ не связанное съ моей внутренней судьбой. И на устойчивый строй государства, на монархіи, и на революціи христіанство одинаково смотритъ изнутри, изъ глубины. Царство Божіе приходитъ непримѣтно, оно приходитъ не черезъ монархіи и не черезъ революціи. Но и внѣшній устойчивый строй жизни и внѣшніе перевороты жизни всегда обозначаютъ событія внутренняго духовнаго міра, они не находятся внѣ моей собственной судьбы, какъ порожденіе низшаго матеріальнаго міра. Христіанство не дуалистично или точнѣе: христіанство признаетъ дуализмъ религіозно-этическій, но совершенно не признаетъ дуализма онтологическаго.

Христіанство не отрицаетъ государства и власти. Устами апостола Павла Христіанская Церковь признала, что власть происходитъ отъ Бога и что начальствующій носить мечъ не напрасно. Власть имѣетъ онтологическій источникъ, она имѣетъ положительную миссію въ грѣховномъ мірѣ, она предотвращаетъ хаотическій распадъ міра, не допускаетъ окончательнаго торжества въ немъ анархіи. Онтологическое начало власти въ обществѣ играетъ ту же роль, какую законмѣрность играетъ въ природѣ, — оно поддерживаетъ космическій порядокъ въ грѣховномъ хаосѣ. Слова апостола Павла сказаны не о христіанской власти. Христіанскаго государства въ то время не было. Государство было языческимъ и гнало христіанъ. Слова эти сказаны о всякой власти, о началѣ власти вообще, они относятся и къ языческой власти, и къ современной демократической республикѣ, и даже къ совѣтской коммунистической власти, черезъ которую, несмотря на ея антихристовъ характеръ, частично дѣйствуетъ вѣчное онтологическое начало власти. Человѣческое общество должно быть поддерживаемо въ состояніи, не допускающемъ окончательнаго хаотическаго и анархическаго распада. Такъ и законы природы, которые даютъ намъ, какъ неотвратимая необходимость, поддерживаютъ элементарный космическій порядокъ въ мірѣ, черезъ нихъ въ грѣховной стихіи міра отражается вѣчный божественный космосъ. Такова правда власти, правда государства. Это есть правда закона, ветхозавѣтная, а не новозавѣтная правда. Государство имѣетъ дохристіанскую, ветхозавѣтную, языческую природу. Власть государственная перешла по наслѣдству въ христіанскій міръ изъ міра языческаго. Императорская власть, которая въ Византіи пріобрѣла христіанскій и священный характеръ, есть старая языческая власть Рима и великихъ восточныхъ имперій, — Египта, Персіи, Ассиріи и Вавилона. Императорская и царская власть не имѣетъ никакого самостоятельнаго христіанскаго, новозавѣтнаго происхожденія, она получена по наслѣдству отъ древняго міра, и лишь принята и освящена христіанствомъ, потому что христіанство не анар-

хично и признаєть миссію власти въ грѣховномъ человѣчествѣ. Такое отношеніе къ власти и государству не означаетъ еще въ христіанствѣ самобытнаго, чисто христіанскаго идеала общества, идеала христіанскаго государства, котораго въ первоисточникахъ христіанства не существовало. А. С. Хомяковъ говоритъ: «Императорство было, очевидно, неспособно обнять все приложеніе древне-римской идеи правомѣрнаго государства къ новой христіанской эпохѣ: оно не содержало въ себѣ начала самоосвященія, котораго требовала мысль христіанская; ибо Западъ не понялъ еще невозможности совмѣщенія понятій христіанства и понятій государства, т. е. воплощенія христіанства въ государственную форму». *) Но то, что Хомяковъ относитъ къ Западу, должно быть отнесено и къ Востоку. Послѣ того какъ была пролита первая капля крови христіанскихъ мучениковъ, навѣки были ограничены абсолютность и самодержавіе государства и осужденъ имперіализмъ.

Первохристіанство было эсхатологически настроено. Оно ждало скорого конца міра и второго пришествія Христа. Передъ нимъ не раскрывались перспективы длительного историческаго процесса, въ которомъ Церкви Христовой предстоитъ быть дѣйствующей силой. Первохристіане не бунтовали противъ языческой власти, не призывали къ соціальному перевороту, но они цѣликомъ были устремлены къ концу, ко второму пришествію, имъ совсѣмъ не нужно было собственное, христіанское государство. Въ первохристіанскомъ сознаніи теократія совершенно совпадала съ евангельскимъ Царствомъ Божіимъ. Первохристіане соглашались воздавать кесарю кесарево, но государство было для нихъ «міромъ», царствомъ міра сего. Царство кесаря, царство міра сего не можетъ быть христіанскимъ, священнымъ царствомъ. Если подъ христіанской теократіей понимать священное, христіанское царство кесаря, то теократическая идея была совершенно чужда первохристіанству. Оно жило исключительно идеей Царства Божьяго, которое существенно, принципиально отличается отъ царства кесаря. Первохристіане не стремились и по состоянію своего сознанія не могли стремиться къ созданію христіанскаго государства. Государство есть «міръ», язычество. **) Христіанская Церковь противостоитъ «міру», язычеству, языческому государству. Первохристіане жили исключительными харизмами, духовными дарами, которыми опредѣлялся весь строй ихъ жизни, вся организація христіанской Церкви и христіанскаго общества. Такъ нельзя было жить долгой исторической жизнью. И когда въ сознаніи христіанскомъ раскрылось, что предстоитъ еще долгій историческій путь, все начало мѣняться. Харизматическіе дары ослабли, Царство Божье отодвинулось въ трансцендентную даль, въ далекій конецъ исторіи. Христіанству пришлось жить и дѣйствовать въ исторіи. Христіанство не мо-

*) См. «Соч. Хомякова», т. VII, стр. 424.

**) Много интереснаго по этому вопросу можно найти у Е. Troeltsch'a «Die Sozial-lehren der Christlichen Kirchen und Gruppen» 1919. см. I Kap. «Die Grundlagen in der alten Kirche».

жетъ походить на еврейскую апокалиптическую секту. Оно создало себя всемірно-исторической силой. Неправда монтанизма заключалась въ томъ, что монтанизмъ хотѣлъ удержаться на стадіи первохристіанства, хотѣлъ жить непосредственными харизмами, когда они начали изсякать, противился всемірно-исторической роли христіанства. И на этомъ же построены всѣ религіозно-сектанскія движенія, которыя обычно имѣли реакціонную природу. Первые вѣка христіанство жило во враждебныхъ языческихъ стихіяхъ міра сего. Оно дѣйствовало въ нихъ не какъ внѣшне разрушающая сила, а какъ сила внутренне преображающая. Христіанская Церковь обладаетъ способностью жить окруженной какой угодно враждебной стихіей. Въ катакомбахъ она обладала наибольшей внутренней силой и изъ катакомбъ Церковь покорила міръ. Но христіанству суждено было вступить въ новый историческій періодъ, во второй періодъ отношеній между церковью и государствомъ, между Царствомъ Божиимъ и царствомъ кесаря. Этотъ періодъ начался съ Константина Великаго.

Произошло то, чего не ожидали первохристіане. Языческое государство склонилось передъ духовной силой христіанства. Императорская власть дѣлается христіанской. Это есть огромный переворотъ не только въ «мірѣ», въ государствѣ, но и въ христіанствѣ, въ Церкви. Христіанство перестаетъ быть эсхатологическимъ, христіане не ждутъ ужъ скорого конца міра и пришествія Христова. Христіанство становится историческимъ, оно перестраиваетъ себя, готовится къ активной роли во всемірной исторіи. Христіанство входитъ въ «міръ», въ исторію, приспособляя себя къ дѣятельности въ «мірѣ», къ завоеваніямъ въ исторіи. Эта побѣда куплена была дорогой цѣной. Первохристіанство съ его харизматичностью и эсхатологичностью остается въ исторіи христіанства позади, какъ утерянный рай. Христіанству пришлось замарать себя въ пыли и грязи земной исторіи. Оно низшло въ низины жизни «міра», выработало себѣ новые органы для такой жизни. Оно многое утеряло, но многое приобрѣло. Мы не можемъ, подобно рационалистическимъ и протестантскимъ историкамъ, смотрѣть на этотъ новый періодъ христіанства, какъ на паденіе христіанства, какъ на великое несчастье въ исторіи христіанства. Это взглядъ совсѣмъ не православный. Періодъ первохристіанства долженъ былъ кончиться. Царство Божье не могло наступить въ результатъ его краткой исторіи. Дѣло Константина Великаго было провидеціальнымъ дѣломъ и оно имѣло положительный смыслъ въ исторіи христіанства и исторіи міра. Возникновеніе «христіанскаго государства», созданіе христіанскихъ теократій не было несчастной случайностью въ исторіи христіанства и міра, оно было внутренне неизбежнымъ моментомъ въ судьбѣ христіанства. Но такъ же непріемлемъ взглядъ, который долгое время господствовалъ въ церковномъ сознаніи, что царство кесаря стало подлинно священнымъ, христіанскимъ царствомъ, что теократическое государство было создано и должно господствовать до конца временъ. Второй періодъ въ отношеніяхъ

между Церковью и государствомъ, между Царствомъ Божиимъ и царствомъ кесаря не есть окончательный и вѣчный періодъ. Въ исторіи христіанства долженъ наступить и наступилъ уже третій періодъ. И наступленіе третьяго періода также не есть несчастная случайность, какъ и наступленіе второго періода. Церковное сознаніе не знаетъ догмата о священномъ царствѣ кесаря и не знаетъ таинства священной царской власти. Царство Божье и царство кесаря смѣшались и переплелись въ исторіи. И Царство Божье получило черты сходства съ царствомъ кесаря, подобно тому какъ царство кесаря усвоило себѣ черты Царства Божьяго.

Со временъ Константина Великаго Церковь освящаетъ власть не такъ, какъ оправдывала она власть языческую, она освящаетъ ее какъ власть христіанскую. Міръ становится христіанскимъ міромъ, народы становятся христіанскими народами, образуется универсумъ, который получаетъ наименованіе *chrétienté*. Христіанскіе народы жили единой вѣрой и единой истиной. Этому единству въ вѣрѣ и истинѣ соотвѣтствовало и единство, цѣльность въ строѣ государства и общества, въ характерѣ культуры. Монархіи наиболѣе адекватно выражаютъ эту цѣльность и это единство. И онѣ священны до тѣхъ поръ, пока народы вѣрятъ въ ихъ священность. Складъ государства и общества цѣликомъ опредѣляется религіозными вѣрованіями народа. Формы государственной власти падаютъ, когда падаютъ вѣрованія народа, когда нѣтъ уже санкціи власти въ религіозномъ сознаніи народа. Въ этомъ смыслѣ народный суверенитетъ остается вѣчной истиной, онъ существовалъ и въ древнемъ Египтѣ. Никакая государственная власть не могла существовать голымъ насиліемъ. Она всегда держалась вѣрой народа въ священность этой власти. Когда въ священное значеніе монархіи перестаютъ вѣрить, она превращается въ тиранію и начинаетъ разлагаться. Цѣльность и единство не могутъ быть принудительными. Внѣшній строй жизни, историческая плоть государства лишь символизируетъ внутреннюю духовную жизнь народовъ. И когда во внутренней духовной жизни народовъ происходятъ существенныя измѣненія, тогда старая символика падаетъ и нужна новая символика. Царство кесаря всегда есть сфера условной и относительной символики, а не безусловныхъ и неизмѣнныхъ реальностей. Тотъ роковой процессъ новой исторіи, который именуется секуляризацией, есть лишь правдивое внѣшнее выраженіе того, что произошло во внутренней жизни христіанскаго человѣчества. Секуляризація называетъ все своими именами. Если государство, право, хозяйство, наука, искусство, мораль, весь бытъ не христіанскіе въ глубочайшемъ, наиреальнѣйшемъ смыслѣ этого слова, то ихъ и не слѣдуетъ называть христіанскими. Не должно называть царство кесаря священнымъ, христіанскимъ царствомъ, теократіей, если въ дѣйствительности оно мірское, языческое, внѣхристіанское и антихристіанское по своей природѣ. Христіане не могутъ стремиться къ секуляризаціи, христіане должны стремиться всѣмъ существомъ своимъ къ тому, чтобы все стало христіан-

скимъ, священнымъ, стремиться къ преображенію и просвѣтленію всей жизни, но они могутъ признавать правдивость секуляризації, они не могутъ желать условной лжи, насильственного признанія христіанскимъ того, что не христіанское. Трагедія второго, константиновскаго періода исторіи христіанства въ томъ, что онъ неизбежно кончается секуляризаціей, какъ требованіемъ правдивости и свободы, какъ выраженіемъ неудачи всѣхъ теократій.

III

Насильственно нельзя осуществить Царства Божьяго. Не только человекъ, но Богъ можетъ сказать, что насильно милъ не будешь. Свобода человека входитъ въ замыслъ Божій о Царствѣ Божіемъ. Въ историческихъ христіанскихъ теократіяхъ, восточныхъ и западныхъ, императорскихъ и папскихъ, не было еще въ достаточной степени выражено согласіе свободы человека на осуществленіе Царства Божьего, т. е. не было достигнуто реальное преображеніе жизни. Теократіи носили условный и символическій характеръ. Въ исторической плоти, въ царствѣ кесаря даются знаки, символы, печати Царства Божьяго, но само Царство Божіе не достигается, реальное просвѣтленіе и преображеніе не происходитъ. Церковь лишь символически освящаетъ царскую власть, кладетъ христіанскую печать на государство и на весь бытъ человѣческій въ этомъ мірѣ. Священное царство кесаря, христіанское государство оставалось природнымъ, натуральнымъ царствомъ міра сего, не просвѣтленнымъ и не преображеннымъ, не побѣдившимъ грѣха, вѣтхозавѣтно-языческимъ, но какъ бы окропленнымъ святой водой, въ идеѣ подчиненнымъ религіозной цѣли, полнымъ знакомъ иного міра, символическихъ прообразовъ Царства Божьяго. Историческія теократіи разложились и погибли потому, что они не были реальными теократіями, что въ нихъ не преображалась жизнь, не осуществлялось подлинно Царство Божье. Наступило время, когда воля къ реализму побѣдила условную символику теократій. Въ послѣконстантиновскій періодъ въ распавшемся на двѣ половины христіанскомъ мірѣ вырабатывается два типа теократіи, — восточная, императорская, и западная, папская. Это — двѣ формы соединенія Царства Божьяго съ царствомъ кесаря, двѣ формы ознаменованія Царства Божьяго въ царствѣ кесаря. Царство кесаря становится священнымъ, теократическимъ царствомъ или черезъ признаніе императорской, царской власти делегированной Богомъ, помазанной Церковью на царство, осуществляющей священное, церковное служеніе, или черезъ признаніе папы, римскаго первосвященника, обладающимъ священной царской, императорской властью въ мірѣ и источникомъ всякой власти на землѣ. Исключительное государственное значеніе папы на Западѣ и исключительное церковное значеніе императора на Востокѣ опредѣлялись особенностями историческаго пути Запада и

Востока. *) Но одна и та же идея римского принудительного универсализма, языческого империализма лежала въ основаніи западной и восточной теократіи. Въ Византіи теократія впитала въ себя традиціи не только римскаго империализма, но и империализма восточнаго. По идеѣ своей теократія всегда универсальна, національная теократія есть внутреннее противорѣчіе. Императоръ, обладающій священной властью, такъ же единъ, какъ и папа. Средневѣковыя создало это и создало идею міровой священной римской имперіи. Новое время создало національныя государства и этимъ разрушило теократическую идею. Священное византійское царство и священное русское царство заключали въ себѣ потенцію вселенскости. Царь, какъ церковный чинъ, обладающій церковной властью, не можетъ быть только національнымъ царемъ. Константинъ Великій и былъ вселенскимъ царемъ. И если власть русскаго царя имѣла исключительное значеніе для Православной Церкви, то она въ потенціи мыслилась вселенской властью. Безъ этой вселенскости православный царь имѣетъ не больше значенія, чѣмъ англійскій король въ англиканской церкви. Теократія есть такая же универсалистическая утопія, какъ и коммунизмъ.

Теократія стремится къ обнаруженію и утвержденію святой исторической плоти въ царствѣ кесаря, къ святой тѣлесности. Такъ безконечный духъ хотять заключить въ конечную плотъ, хотять поработить безконечное конечному. Царство Божіе дѣлается подобнымъ царству міра сего. И трудно согласовать историческія теократіи съ евангельскими словами: «Князья народовъ господствуютъ надъ ними, и вельможи властвуютъ ими; но, между вами да не будетъ такъ: а кто хочетъ между вами быть большимъ, да будетъ вамъ слугою». Этимъ утверждается радикальная несоизмѣримость и несходство между Царствомъ Божіимъ и царствомъ кесаря. Существо же теократіи въ утвержденіи соизмѣримости и сходства, доходящихъ до тождества. И условный символизмъ есть путь утвержденія такого рода соизмѣримости и сходства. Два соблазна связано въ исторіи христіанства съ теократическимъ государствомъ, два уклона и срыва — папоцезаризмъ и цезарепапизмъ. Въ чистомъ и окончательномъ видѣ эти два соблазна никогда не торжествовали въ христіанскомъ мірѣ — и католичество и православіе всегда были безмѣрно глубже и шире этихъ двухъ уклоновъ. И всетаки въ историческую плотъ католичества и историческую плотъ православія глубоко вкоренились начала папоцезаризма и цезарепапизма. Великое преимущество православія въ томъ, что цезарепапизмъ никогда не былъ предметомъ догматизированія церкви, въ то время какъ папоцезаризмъ былъ предметомъ такого рода догматизированія въ католичествѣ. Но въ восточной, православной, византійской и

*) Папизмъ приобрѣлъ такое исключительное значеніе на Западѣ потому, что Римской Церкви долгое время пришлось замѣнять государство и нести государственныя функціи.

русской теократіи уклонъ къ цезарепапизму фактически игралъ большую роль въ жизни Церкви. И потому русская революція является огромной, не оцѣненной еще по глубинѣ своихъ послѣдствій катастрофой въ Православной Церкви, внутреннимъ, а не только внѣшнимъ переворотомъ. Хомяковъ съ негодованіемъ отвергалъ обвиненіе русской церкви въ цезарепапизмъ. Въ абсолютномъ и окончательномъ смыслѣ онъ былъ правъ. Но онъ преуменьшилъ историческую важность и тревожность этого вопроса. Не случайно въ царствованіе Павла I вкралось въ наши основные законы наименованіе царя главой Церкви*). Такое сознаніе не можетъ быть догматически оправдано и не можетъ быть согласовано съ природой Православной Церкви, но оно есть естественное порожденіе историческихъ теократій. Православная Церковь не знаетъ видимаго главы, единымъ главой своимъ она признаетъ лишь Христа. Но когда царство кесаря признается священнымъ царствомъ, когда въ немъ видятъ отображеніе Царства Божьяго на землѣ, тогда стремленіе къ единству и цѣлостности въ жизни церкви толкаетъ на путь признанія единаго видимаго главы. Цезарепапизмъ есть послѣдній предѣлъ константиновской эпохи въ христіанствѣ. Въ немъ историческое пониманіе христіанства окончательно заслоняетъ эсхатологическое его пониманіе. Царство Божье не ищется, не достигается реально, а лишь ознаменовывается, символизуется въ царствѣ кесаря. Это есть историческая подмѣна апокалиптическихъ пророчествъ о Царствѣ Божіемъ,—въ ней царство кесаря замѣняетъ Царство Божіе. Въ католическомъ сознаніи Царство Божье окончательно отождествилось съ исторической жизнью Церкви и отъ этого угасало эсхатологическое исканіе Царства Божьяго. Но самое радикальное отверженіе цезарепапизма и папоцезаризма, какъ религіозныхъ соблазновъ, не означаетъ отрицанія положительнаго значенія монархіи и значенія папства въ исторіи христіанскихъ народовъ. Монархія въ прошломъ играла положительную, творческую, нерѣдко прогрессивную, а иногда даже и революціонную роль въ русской исторіи. Допустимъ даже, что монархія, въ новой формѣ, и еще будетъ призвана сыграть положительную роль въ возрожденіи Россіи. Но это нисколько не рѣшаетъ религіознаго вопроса о теократической монархіи. Старая, священная русская монархія не можетъ возродиться. Монархія есть природно-историческій фактъ въ развитіи народовъ и въ этомъ своемъ качествѣ должна быть оцѣнена, она цѣликомъ принадлежитъ міру сему, царству кесаря и черты ея не переносимы на Царство Божье. Хомяковъ и славянофилы обосновывали самодержавную монархію національно-исторически, а не религіозно-мистически, и имъ въ сущности чужда была юдаистическая теократическая идея. Монархическія государства тѣмъ отличались отъ государствъ демократическихъ, что въ основѣ ихъ обычно лежали начала, обращенныя и къ иному

*) К. П. Побѣдоносцевъ считалъ это результатомъ невѣжества.

міру, а не земной эвдемонизмъ. Поэтому монархія была релігійно-демократій.*) Исключеніє составляютъ лишь демократіи кальвинистическія. Но это не значить, что релігійно оправданныя монархіи были дѣйствительными теократіями. Да и возможна ли теократія въ христіанскомъ мірѣ, теократія новозавѣтная? Теократическая идея есть идея ветхозавѣтная, древне-еврейская. Примѣнима-ли къ Богу съ христіанской точки зрѣнія категорія власти, не вѣрнѣ ли тутъ подходить путемъ негативной теологіи? Христіанская теократія есть лишь обозначеніе, означеніе Царства Божьяго, а реально Царство Божье есть преображеніе міра. Христіанская теократія знаетъ лишь одного Царя — Христа. А это значить, что теократія въ христіанствѣ означаетъ ложное перенесеніе ветхозавѣтно-еврейскихъ категорій на христіанскую жизнь. И достигается этимъ лишь оправданіе природнаго языческаго царства**).

IV

Вопросъ объ отношеніи между христіанствомъ и монархіей есть вопросъ историческій и ставить его нужно динамически. И то, что свойственно извѣстной исторической эпохѣ въ христіанствѣ, нельзя признать истиной догматической. Монархіи разлагаются и падаютъ, какъ и все земное, природное. Церковь же пребудетъ нерушимо до конца временъ и врата адовы не одолѣвають ее. Царство кесаря принадлежитъ времени. Царство Божье принадлежитъ вѣчности. Христіанство можетъ существовать въ самыхъ разнообразныхъ историческихъ условіяхъ. И нельзя признать существенно принадлежащимъ природѣ Церкви то, что является исторически переходящимъ и непрочнымъ. Крайніе сторонники неразрывной связи между православіемъ и самодержавіемъ, для которыхъ власть самодержца священна и церковна, готовы признать въ помазаніи царя на царство восьмое таинство***). И нужно сказать, что чинъ вѣнчанія на царство даетъ основаніе для такого мнѣнія. При миропомазаніи царя произносятся слова: — «печать дара Духа Святого». Является соблазнъ признать, что царь получаетъ особаго рода харизмы, особаго рода благодать на царствованіе, что царствованіе есть церковное служеніе совершенно аналогичное

*) Средневѣковое сознаніе никогда не признавало абсолютности государства и абсолютности монархической власти. Лишь новое время вернулось въ этомъ отношеніи къ язычески-античнымъ началамъ. Средневѣковыя ученія ставили естественное право выше государства, подчиняли государство справедливости и признавали право сопротивленія власти, нарушившей правду. См. интересную книгу Otto von Dierke «Das deutsche Genossenschaftsrecht» (отдѣлъ „Die publizistischen Lehren des Mittelalters“).

**) Интересную и вѣрную критику теократіи можно найти у Кн. Е. Н. Трубецкого въ его «Міросозерцаніе Вл. Соловьева».

***) См. книгу М. Зызыкина «Царская власть и законъ о престолонаслѣдіи въ Россіи» 1924 г.

священству*). Помазаніе царя вводитъ царство кесаря въ Царство Божье. Языческій кесарь, всѣ истоки свои имѣющій въ языческомъ мірѣ, получаетъ помазаніе и дѣлается православнымъ царемъ. Въ православномъ царѣ видятъ теофанію. Какъ это могло случиться? Церковь ничего въ жизни не можетъ оставлять не освященнымъ, она освящаетъ всю человѣческую жизнь отъ рожденія до смерти, весь бытъ человѣческій, освящаетъ и государственную власть. Но въ жизни Церкви, главнымъ образомъ Православной Церкви (на Западѣ было иначе), случился моментъ, когда она не ограничилась уже признаніемъ религіознаго смысла власти и символическимъ освященіемъ государства, когда она увидѣла въ православномъ царѣ какъ-бы явленіе святой плоти, выраженіе Царства Божьяго на землѣ. Это уже былъ большой историческій соблазнъ церковнаго человѣчества, смѣшеніе Царства Божьяго съ царствомъ кесаря. Роковой фактъ раздѣленія церквей, который былъ величайшей неудачей христіанства въ исторіи, способствовалъ укрѣпленію двухъ уклоновъ и соблазновъ, на Востокѣ цезарепапизма, на Западѣ папоцезаризма. Можно даже сдѣлать предположеніе, что если бы не было раздѣленія церквей, то никогда не достигла бы такихъ размѣровъ на Востокѣ императорская теократія и на Западѣ теократія папская. Но теократіямъ этимъ не суждено было вѣчное историческое существованіе. Папа остался и даже провозглашена была въ XIX вѣкѣ его непогрѣшимость въ дѣлахъ вѣры, но папа утерять власть надъ міромъ, надъ мірскими государствами, онъ пересталъ быть монархомъ. Папской теократіи больше не существуетъ. Западный міръ секуляризировался и католическая церковь существуетъ внѣшне, какъ одна изъ организацій наряду съ другими организаціями въ западныхъ государствахъ. Въ лучшемъ случаѣ церковь прибѣгаетъ къ конкордатамъ, въ худшемъ она еле терпитъ и даже преслѣдуется атеистическими правительствами. Византійское теократическое царство пало давно. Греческая церковь рядъ столѣтій существовала подъ турками. Наконецъ разрушилась и величайшая изъ теократій Востока — священное русское царство. И пало оно не только отъ внѣшнихъ ударовъ, но и отъ внутренняго разложенія. Паденіе въ немъ эстетическаго стиля было предвѣстникомъ разложенія. Теократіи перестали символизировать духовное состояніе народовъ, перестали отражать религіозныя вѣрованія народовъ. Единство и цѣльность народныхъ вѣрованій кончились, началось время раздѣленія. Насильственно нельзя удержать старыхъ началъ. Старая символика перестала быть священной, какъ въ Европѣ, такъ и въ Россіи. Революція и есть измѣненіе символики внутренней жизни народовъ. Монархіи на западѣ или перестали существовать или потеряли всякое реальное значеніе (Англія, Италія). Къ политическимъ формамъ все болѣе и болѣе теряется интересъ. Въ Россіи монархія уже со временъ Петра Великаго стала гуманистической и секуляризовалась все

*) Такъ думалъ Вл. Соловьевъ, когда строилъ свою концепцію теократіи.

болѣе и болѣе. Подчиненіе церкви государству, образованіе синодальнаго строя и было процессомъ секуляризаціи русскаго государства и приближеніемъ къ типу западнаго просвѣщеннаго абсолютизма*). Славянофилы давно уже утверждали, что въ Петербургскій періодъ русской исторіи не существуетъ въ Россіи самодержавія, а существуетъ абсолютизмъ съ крайне развитой бюрократіей. Абсолютизмъ же по славянофильскому сознанію не есть русская и православная форма государственной власти, а есть лишь развитіе языческо-римской имперіалистической идеи. Также противопоставляетъ самодержавіе абсолютизму и Л. Тихоміровъ въ своей книгѣ «Монархическая Государственность», которая несправедливо замалчивалась и которую нужно признать лучшимъ обоснованіемъ идеи самодержавной монархіи**).

Въ чемъ же сущность религіозной идеи самодержавія и чѣмъ она отличается отъ абсолютизма? Согласно идеологіи самодержавія власть царя делегирована не народомъ, а Богомъ. Не существуетъ права на власть, а существуетъ лишь обязанность власти. Власть царя совсѣмъ не есть абсолютная, неограниченная власть. Она самодержавна потому, что она не имѣетъ своимъ источникомъ воли народа и не ограничена народомъ. Но она ограничена Церковью и христіанской правдой, духовно подчинена Церкви, она есть служеніе не своей волѣ, а волѣ Божьей. Царь не долженъ имѣть своей воли, онъ долженъ служить волѣ Божьей. Царь и народъ связаны между собой одной и той же вѣрой, однимъ и тѣмъ же подчиненіемъ Церкви и Божьей правдѣ. Самодержавіе предполагаетъ широкій народный социальный базисъ, живущій самостоятельной жизнью, оно не означаетъ подавленія народной жизни. Самодержавіе оправдано въ томъ лишь случаѣ, если существуютъ у народа вѣрованія, санкционирующія власть царя. Оно не можетъ быть внѣшнимъ насиліемъ надъ народомъ. Царь самодержавенъ въ томъ лишь случаѣ, если онъ подлинно православный царь. Недостаточное православіе Петра Великаго, его уклонъ къ протестантизму сдѣлали его абсолютнымъ, а не самодержавнымъ монархомъ. Абсолютная монархія есть порожденіе гуманизма. Въ абсолютизмѣ, въ имперіализмѣ царь делегированъ народомъ, верховная власть не принадлежитъ царю, хотя и принадлежитъ ему абсолютная, неограниченная власть управленія. Но народъ можетъ и отнять отъ царя власть. Такова идея абсолютной монархіи, выработанная на Западѣ***). Въ абсолютизмѣ царь не является слугою церкви. Подчиненіе церкви государству является харак-

*) Много интереснаго въ этомъ отношеніи можно найти въ изслѣдованіи П. Верховскаго «Учрежденіе духовной коллегіи и духовный регламентъ».

**) Книга «Монархическая государственность» переиздана за границей и пользуется, повидимому, большою популярностію въ правыхъ монархическихъ кругахъ. Нужно только сказать, что для дворянско-бюрократической реакціи идеи Л. Тихомірова не подходятъ, т. к. монархизмъ его носитъ рѣзко народническій и въ социальномъ отношеніи демократическій характеръ. Тихоміровъ противникъ бюрократическаго абсолютизма.

***) Въ дѣйствительности и на Западѣ монархія признавалась священной и король Франціи признавался христіанѣйшимъ королемъ.

тернымъ признакомъ абсолютной монархіи. Такъ было и съ католической церковью при Людовикѣ XIV. Абсолютизмъ всегда также развиваетъ бюрократію и подавляетъ социальную жизнь народа. Въ наиболѣе чистомъ видѣ идея религіознаго обоснованія самодержавія выражена у насъ Л. Тихомировымъ. Хомяковъ и славянофилы смотрѣли иначе. Для нихъ верховная власть принадлежала народу, но народъ отказался отъ власти, чтобы посвятить себя духовной жизни, и возложилъ на царя бремя царствованія, оставивъ себѣ лишь думу, лишь мнѣніе. Но существовало-ли когда-либо въ исторіи религіозное самодержавіе въ чистомъ, идеальномъ видѣ? Самъ Л. Тихомировъ принужденъ признать, что нѣтъ. Въ Византіи религіозная идея самодержавія всегда была искажена языческо-римскимъ абсолютизмомъ и въ ней императорская власть не имѣла народнаго социального базиса. Весь Петербургскій періодъ русской исторіи есть торжество абсолютизма и бюрократизма, подавленіе самостоятельности Церкви и самостоятельности народной жизни. Наиболѣе близка къ религіозной идеѣ самодержавія была допетровская Русь. Но и тамъ нельзя найти тѣхъ чертъ, которыми обрисовывается религіозная идея самодержавія. Іоаннъ Грозный былъ самымъ выдающимся и послѣдовательнымъ выразителемъ русской идеи самодержавія, но это какъ разъ и вызываетъ безпокойство и сомнѣніе. На Западѣ же окончательно не было ничего похожаго на самодержавіе, да и не могло родиться на католической почвѣ. Тамъ была борьба духовной и свѣтской власти. Ясно, что религіозная, православная идея самодержавія, священной монархіи, есть чистѣйшая утопія совершеннаго, идеальнаго государственнаго и социального строя, такая же утопія, какъ папская теократія, какъ совершенный, идеальный социалистическій строй. Прекрасная утопія, можетъ быть лучшая изъ утопій! Но фактически самодержавіе всегда превращалось въ абсолютизмъ и было абсолютизмомъ. И Византія и Россія, двѣ великія православныя монархіи, не являли собой типовъ религіознаго самодержавія. Имперіализмъ торжествуетъ во всякой большой монархіи, онъ есть рокъ монархій, который влечетъ ихъ къ величію и гибели. Отъ языческой имперіалистической идеи ни одна монархія не можетъ освободиться, потому что монархія по природѣ своей языческаго происхожденія. Лишь на краткій мигъ монархія становится православной и затѣмъ быстро развиваетъ въ себѣ языческое начало міродержавія, земного царства кесаря.

Мы приходимъ къ выводу, который можетъ показаться парадоксальнымъ. Обыкновенно привыкли защищать самодержавіе и монархію тѣмъ, что человѣческая природа грѣховна и что грѣховной природѣ болѣе свойственна монархическая форма правленія, чѣмъ демократическая. Демократію, социализмъ и пр. защищали тѣ, которые не вѣрили въ первородный грѣхъ. Но сейчасъ это положеніе можно обернуть. Именно потому, что человѣческая природа грѣховна, она вполне можетъ осуществить демократическій и социалистическій строй, онъ можетъ быть выраженіемъ этой грѣховности. Демократія менѣе всего предполагаетъ совершенство человѣческой природы, она создана для несовершеннаго и грѣховнаго состоянія. Самодержавная же

монархія превращается въ утопію совершеннаго, безгрѣшнаго состоянія. Религіозная самодержавная монархія по своему есть очень высокая идея, но вполнѣ утопическая, предполагающая такое состояніе народовъ, которое врядъ ли достижимо въ нашемъ грѣшномъ мірѣ. О самодержавіи теперь мечтаютъ и будутъ мечтать такъ, какъ раньше мечтали о социализмѣ. Но нѣтъ никакихъ основаній вѣрить въ то, что народы идутъ къ духовному состоянію, способному породить религіозное самодержавіе, предполагающее исключительную духовную цѣлостность и единство вѣры. Міръ идетъ къ раздѣленію, и оно предсказано христіанскими пророчествами. Не только для будущаго, но и для прошлаго религіозная самодержавная монархія была утопіей, реально же возможна была лишь абсолютная монархія, въ большей или меньшей степени подчиненная православію. Самодержавіе никогда не было и никогда не будетъ. Это — утопическая, мечтательная идея, основанная на смѣшеніи царства кесаря съ Царствомъ Божіимъ. Восьмого таинства помазанія царя на царство догматическое сознаніе Церкви не знаетъ, оно цѣликомъ относится къ исторической, а не мистической сторонѣ Церкви. Да и не можетъ быть таинствомъ церкви то, что имѣетъ природу національно-русскую, партикуляристическую, а не универсальную. Всякое примѣненіе категорій Царства Божьяго къ природно-историческому царству кесаря есть утопія или романтика. Въ такого рода построеніяхъ отсутствуетъ религіозный реализмъ, трезвое видѣніе дѣйствительности. Религіозное самодержавіе невозможно, потому что вообще невозможенъ совершенный общественный строй въ грѣховномъ мірѣ, потому что въ относительномъ невозможно абсолютное. И въ идеѣ религіознаго самодержавія есть недостатокъ смиренія, гордыня, превращеніе «кесарева» въ «Божье» земного въ небесное, относительнаго въ абсолютное, природнаго въ духовное. Идея эта мѣшаетъ искать Царства Божьяго, мѣшаетъ идти по пути реального преобразенія жизни. Теократическая утопія есть источникъ всѣхъ социальныхъ утопій.

V.

Христіанство не имѣетъ обязательной, въ догматическомъ сознаніи обоснованной связи съ монархіей или съ другой какой-либо формой политическаго строя. Монархія можетъ быть христіанской и можетъ быть антихристіанской по своему духу. Республика можетъ быть антихристіанской и можетъ быть христіанской по духу. Все опредѣляется не формальными признаками, а духовнымъ содержаніемъ. Мы уже не можемъ вѣрить въ абсолютное значеніе юридическихъ и политическихъ формъ. Мы выходимъ изъ эпохи абсолютизированной формалистики. Спасенія нельзя искать въ формахъ, спасеніе лишь въ духовномъ содержаніи жизни. И кризисъ, который совершается въ Россіи и въ мірѣ, не есть кризисъ какой-либо политической формы, это есть кризисъ всякой политической формы, демократіи въ такой же мѣрѣ, какъ и

монархii. И мѣсто, которое займетъ христіанство въ жизни, опредѣлится духовнымъ содержаніемъ жизни, а не политическими формами, не внѣшнимъ строемъ жизни. Паденіе кумировъ и идоловъ, какъ имперіалистическихъ такъ и социалистическихъ очень благопріятно для христіанства. Христіанство, особенно русское христіанство, возвращается къ состоянію до Константина Великаго. Въ Россіи, въ православii этотъ кризисъ катастрофиченъ, на Западѣ, въ католичествѣ онъ эволюціоненъ и постепененъ. Мы присутствуемъ при ликвидаціи всего послѣконстантиновскаго періода христіанской исторіи. Тѣ отношенія, которыя сложились между Церковью и государствомъ, между христіанствомъ и міромъ послѣ Константина Великаго, — не вѣчныя и не абсолютныя отношенія. Это временныя и преходящія отношенія. Христіанство можетъ вступить въ совершенно новый періодъ, въ третій періодъ, и оно уже вступило въ него. Это необходимо до конца сознать. Кончился періодъ символическаго освященія государственной власти. Внѣшне-принудительное и условно-символическое единство христіанскаго міра распалось, оно распалось изнутри и это выразилось во внѣ въ процессахъ секуляризаціи и въ революціяхъ. Міръ раздѣлился. Принудительное осуществленіе Царства Божьяго въ Царствѣ кесаря оказалось невозможнымъ. Царство кесаря живетъ по своему закону. И этотъ катастрофическій процессъ, зачинающій новую эпоху, не только горестенъ для Церкви Христовой, но и радостенъ, Христіанство теряетъ въ количествѣ, но выигрываетъ въ качествѣ. Торжествуетъ правдивость и искренность, поражена ложь и неискренность. Въ Россіи началось гоненіе на Церковь со стороны безбожнаго, антихристіанскаго государства, но кончилось порабоженіе Церкви государствомъ, плѣненіе Церкви, которое довело ее до состоянія, о которомъ Достоевскій сказалъ, что Церковь со временъ Петра въ параличѣ. Ложное и дурное покровительство, официальное господствующее положеніе для Церкви страшнѣе, чѣмъ гоненія. Гоненіями нельзя испугать христіанъ, въ нихъ выковывается религіозная сила, но официальнымъ покровительствомъ, лишаящимъ Церковь самостоятельности, можно усыпить и парализовать энергію христіанъ. И все-таки мы принуждены признать, если мы будемъ религіозно глядѣть на совершающуюся катастрофу, что Церковь не только пассивно претерпѣваетъ удары извнѣ, со стороны революціи, но что въ самой Церкви происходятъ духовныя измѣненія, переходъ въ иную историческую эпоху. И возврата къ старой эпохѣ, къ старымъ отношеніямъ Церкви и государства, къ старому освященію царства кесаря, не можетъ быть и его нельзя желать. Нужно смотрѣть впередъ, а не назадъ. Церковь Христова вновь становится передъ бушующими стихіями міра, вновь встрѣчается съ враждебнымъ царствомъ кесаря. Но внутренне все уже иное, чѣмъ до Константина, въ первые вѣка христіанства. Христіанству противостоитъ не дохристіанскій, языческій міръ, а въ значительной своей части міръ антихристіанскій, раскрывающій въ себѣ начала враждебныя Христу. И преслѣдованія со сторо-

ны міра антихристiанскаго болѣе страшны, чѣмъ преслѣдованiя со стороны міра дохристiанскаго. Царство кесаря внутренне раздѣлилось. Въ мірѣ нѣтъ мира. Мечъ разсѣкаетъ міръ. Кончился періодъ смѣшаннаго состоянiя, внѣшняго единства или кажущейся нейтральности. Мы переходимъ къ реальностямъ, къ первореальностямъ жизни и должны все называть своими именами. Нельзя уже называть христiанскимъ то, что ничего христiанскаго въ себѣ не заключаетъ. Міръ реально раздѣляется на Христово и антихристово царство. Власть до конца временъ будетъ имѣть положительную миссію и Церковь будетъ освящать начало власти. Но будетъ-ли власть находиться въ рукахъ христiанъ, это болѣе чѣмъ проблематично. Да и можетъ ли христiанская власть поддерживать единство міра, который раздѣлился на два царства и въ которомъ количественно преобладаетъ и, вѣроятно, будетъ преобладать царство антихристiанское. Царство кесаря лишь до времени соглашалось признавать себя христiанскимъ. Но оно не стало христiанскимъ въ своихъ наиреальнѣйшихъ, онтологическихъ корняхъ и основахъ, оно осталось языческимъ, природнымъ царствомъ, воспрiимчивымъ къ антихристiанскимъ вѣяніямъ и воздѣйствіямъ. И въ старомъ христiанскомъ, теократическомъ царствѣ кесаря могущественно пробивались антихристiанскія начала, похоть власти царства міра сего. Нынѣ въ царствѣ кесаря начала эти окончательно торжествуютъ. Священныя, крѣпкія монархіи могли существовать лишь до тѣхъ поръ, пока природное царство кесаря оставалось еще нейтральнымъ, пока въ немъ не произошло его раздѣленіе и раскрытіе началъ антихристiанскихъ. Но когда это произошло, то священная монархія дѣлается утопiей. И трагическимъ становится положеніе христiанства передъ лицомъ бушующихъ міровыхъ стихій: оно не можетъ быть цѣликомъ ни съ «правымъ» лагеремъ, ни съ «лѣвымъ» лагеремъ, ни со среднимъ лагеремъ, ибо во всѣхъ этихъ лагеряхъ одинаково можетъ торжествовать безбожное царство кесаря. Христiане могутъ и должны воздавать кесарево кесарю, но Божьяго не могутъ воздавать кесарю, въ какомъ бы обличьи кесарь не явился. Въ этомъ смыслъ событiй нашего времени.

Въ новый историческій періодъ, въ поздній часъ исторiи христiане должны вступить на путь реального, а не символическаго осуществленiя христiанства въ жизни, осуществленiя правды Христовой. Царство Божіе созидается въ каждое мгновеніе нашей жизни. Правда Христова можетъ и должна быть осуществляема при всѣхъ историческихъ условiяхъ, во всякой обстановкѣ. Условными христiанскими знаками и печатами мы не можемъ уже довольствоваться. Во внѣ должно быть то же, что и внутри. Мы окончательно вступили въ періодъ жизни, когда должны быть обнаружены реальности и когда лишь реальности насъ интересуютъ. Мы хотимъ стать лицомъ къ лицу передъ послѣдними реальностями. Онтологическая искренность и правдивость должна быть нашимъ пафосомъ. Если мы христiане, то мы не можемъ не хотѣть, чтобы общество было максимально христiанскимъ, но реально христiанскимъ, а не призрачно христiанскимъ. Въ христiанствѣ вѣчно остается эсхатологи-

ческое упование, въ немъ не можетъ перейти исканіе Царства Божьяго, которое должно побѣдить міръ. Смыслъ наступающей эпохи въ христіанствѣ въ томъ и заключается, что въ ней христіанство вновь будетъ эсхатологично, а не исключительно исторично. И идея Царства Божьяго должна быть эсхатологически, а не исторически истолкована. Это и подготовлялось въ русской религіозной мысли. Наша эпоха имѣетъ внѣшнее, формальное сходство съ первыми вѣками христіанства, но внутренне матеріально все уже иное, все безконечно сложнѣе и труднѣе. Исторія не прошла даромъ. Царство Божье не осуществимо и невмѣстимо ни въ нашей исторической плоти, ни въ нашемъ пространствѣ и времени, оно ни тамъ и не здѣсь, оно не имѣетъ внѣшне зримыхъ признаковъ, оно не можетъ быть создано никакой исторической эволюціей и не можетъ быть укрѣплено никакимъ охраненіемъ, оно также не въ «правомъ», какъ и не въ «лѣвомъ», въ немъ также нѣтъ ничего «реакціоннаго», какъ нѣтъ и ничего «революціоннаго». Лишь въ концѣ временъ, въ чудесномъ преображеніи міра можетъ быть вполне явлено Царство Божье, оно впереди, но оно также и въ вѣчности, оно непримѣтно приходитъ и въ каждое мгновеніе должно нами активно осуществляться. Къ Царству Божьему непримѣнны никакія категоріи, взятая изъ царства кесаря, оно не имѣетъ ни малѣйшаго сходства съ царствомъ кесаря, въ немъ все иное и все по иному. Царство Божье ничего общаго не имѣетъ съ родовымъ строемъ жизни, на которомъ основаны всѣ монархіи. Царство Божье не есть символическое освященіе царства кесаря, но оно не есть и историческая жизнь церкви, какъ думаютъ католики вслѣдъ за Бл. Августиномъ,—въ Царствѣ Божьемъ Богъ есть всяческая во всемъ, оно есть реальное, а не символическое царство. И оно начинается во всемъ, что достигаетъ подлинной онтологической реальности, что находитъ себя въ Богѣ. Царство Божье не можетъ быть создано одной человѣческой активностью, но оно не можетъ быть создано и безъ человѣческой активности.

VI

Можетъ ли идея священной, христіанской монархіи, идея христіанскаго, православнаго царя, какъ помазанника Божьяго, быть перенесена изъ перспективы исторической въ перспективу эсхатологическую? Эсхатологическая идея христіанскаго царя и христіанскаго царства есть послѣднее прибѣжище утопіи, послѣдняя попытка перенести царство кесаря въ Царство Божье. Монархія цѣликомъ принадлежитъ историческому пути, она связана съ дѣйствіемъ христіанства въ природно-историческомъ мірѣ. Монархіи имѣли положительное призваніе въ историческихъ судьбахъ христіанскихъ народовъ и онѣ имѣли свои преимущества передъ демократіями, которыя фиктивны и переходны по своей природѣ. Можно и сейчасъ желать на историческомъ пути монархіи и новаго типа соціальныя монархіи могутъ еще явить-

ся*). Но идея христіанскаго царя цѣликомъ есть историческая, а не эсхатологическая категория, она цѣликомъ принадлежитъ символическому царству кесаря, а не реальному Царству Божью. Въ Царствѣ Божьемъ, которое есть преображеніе міра, никакого царства кесаря не будетъ. Царство кесаря существуетъ лишь въ природномъ, не преобразенномъ мірѣ. Къ Царству Божьему не примѣнимы тѣ категории власти, которыя почерпнуты цѣликомъ изъ природнаго царства кесаря. Въ немъ все иное, не похожее на нашъ міръ и его законы. Теократической, священной самодержавной монархіи уже въ мірѣ никогда болѣе не будетъ. Священное русское царство было послѣднимъ ея типомъ. Этотъ періодъ въ исторіи христіанства безвозвратно конченъ. И мечта о его возвратѣ есть вредная утопическая и романтическая мечта, есть нежеланіе или неспособность стать передъ послѣдними религіозными реальностями. Церковь знаетъ только одного жениха — Христа. Царство Божье знаетъ только одного царя — Христа. Эсхатологическая идея царства есть идея царства Христова, непосредственнаго царства самого Христа, царя и первосвященника. Въ христіанствѣ скрыто упованіе на всеобщее царственное священство. Апостолъ Петръ говоритъ: «Вы — родъ избранный, царственное священство». Св. Макарій Египетскій говоритъ о помазаніи на царство всѣхъ христіанъ: «Какъ при пророкахъ всего досточестнѣе было помазаніе; потому что помазаемы были цари и пророки: такъ и нынѣ люди духовные, помазуемые небеснымъ помазаніемъ, дѣлаются христіанами по благодати, чтобы имъ быть царями и пророками небесныхъ тайнъ**). «Познай же свое благородство, а именно, что призванъ ты въ царское достоинство***). Царство Божье и будетъ всеобщимъ царственнымъ священствомъ. Это менѣе всего означаетъ отрицаніе значенія іерархическаго начала въ историческомъ пути, какъ того хотятъ разнаго рода секты. Ко всеобщему царственному священству можно идти лишь іерархическимъ церковнымъ путемъ. Да и самое Царство Божье — іерархично. И всеобщее царственное священство не есть отрицаніе іерархическаго строя бытія. Но эсхатологическая идея царственнаго священства противоположна теократической идеѣ царя. Христіанскій царь нуженъ былъ въ историческомъ пути не потому, что этимъ осуществлялось Христово Царство, а именно потому, что Царство Христово не осуществлялось, онъ нуженъ былъ въ мѣру неосуществленности Царства Христова. Таково вѣдь и библейское пониманіе происхожденія царской власти. Эсхатологическая, апокалиптическая эпоха будетъ связана съ такими манифестаціями Св. Духа, о которыхъ мы ничего не можемъ говорить и ничего не можемъ знать. Мы знаемъ только, что на эту эпоху не переносимы категории нашего историческаго бытія, къ ней не

*) Старыя родовыя монархіи не могутъ уже возродиться. Монархъ можетъ быть лишь чѣмъ-то въ родѣ президента республики съ сильной и независимой властью.

**) См. «Преподобнаго Отца нашего Макарія Египетскаго духовныя бесѣды, посланія и слова». стр. 148.

***) Тамъ же стр. 209.

примѣнимы понятія, взятыя изъ царства кесаря. Мы принуждены сознать, что въ церковномъ сознаніи это не раскрыто до конца. Движеніе къ Царству Божьему, къ второму пришествію Христа означаетъ эпоху пневматическую, духоносную.

Третій періодъ въ исторіи христіанства будетъ стоять подъ знакомъ обострившейся религіозной борьбы, столкновенія христіанскихъ и антихристіанскихъ началъ. Въ этотъ періодъ возможно христіанское возрожденіе, качественное усиленіе христіанства. Но съ трудомъ можно представить себѣ возсозданіе вѣроисповѣднаго христіанскаго государства въ старомъ смыслѣ слова. Христіанская Церковь окончательно должна перестать полагаться на государственную власть и должна развивать свою собственную энергію изнутри. Внутри Церкви будетъ слагаться подлинно христіанское общеніе людей, социальное братство во Христѣ, котораго въ «христіанскомъ государствѣ» не было. Въ этотъ періодъ перестанутъ придавать то исключительное значеніе государственной власти и политикѣ, какое придавали въ предшествующій періодъ. Люди будутъ соединяться по признакамъ религіознымъ, внутренне духовнымъ, а не внѣшнимъ, политическимъ признакамъ. Различіе между добромъ и зломъ въ людяхъ не имѣетъ почти никакого отношенія къ политическимъ направленіямъ людей. Нравственно оцѣнивать людей въ зависимости отъ того, «правые» ли они или «лѣвые» есть величайшее духовное извращеніе. «Правость» или «лѣвость», монархизмъ или республиканизмъ суть совершенно ничтожныя и жалкія вещи, вещи третьестепенныя передъ лицомъ Божьимъ, передъ подлинной духовной жизнью. Люди бываютъ духовно близки и соединены или далеки и раздѣлены совсѣмъ не потому, что они «правые» или «лѣвые», что они за монархію или за республику, совсѣмъ не въ этой внѣшней области опредѣляются отношенія людей. Врядъ ли можно предположить и еще менѣе можно желать, что вновь будетъ вовать къ осуществленію дѣла Христова въ мірѣ, Царства Божьяго насильственными методами царства кесаря. Это смѣшеніе невозможно уже будетъ въ грядущій періодъ христіанства. И если будетъ насильственное вѣроисповѣдное государство, то это будетъ государство социалистическое или коммунистическое, основанное на обратной атеистической религіи, государство, которое будетъ гнать христіанъ и Христову Церковь. Въ русскомъ коммунизмѣ данъ первый примѣръ такого сатанократическаго государства. Церковь Христова въ мірѣ семъ всегда была и будетъ угнетаема, — или ложнымъ покровительствомъ, обращающимъ ее въ орудіе государственныхъ, кесарскихъ цѣлей, или гоненіемъ. Третій періодъ христіанской исторіи принесетъ съ собой окончательное освобожденіе христіанства отъ соблазновъ языческаго, римскаго имперіализма, отъ утопической мечты о вселенской власти царя или папы, т. е. отъ идеи принудительнаго, количественнаго универсализма. Христіанскій міръ освобождается отъ этихъ языческихъ и антихристіанскихъ соблазновъ, очищается, дѣлается болѣе духовнымъ и углубленнымъ. Притязанія принудительнаго количественнаго универсализма окончательно переходятъ къ коммунизму, къ безбожному

царству кесаря. Коммунизм окажется наслѣдіемъ принудительной теократіи, онъ осуществитъ утопію. Христіанскій же міръ окончательно устремится къ Царству Божьему, которое не отъ міра сего и которое приходитъ непримѣтно. Но то, что «не отъ міра сего», можетъ быть явлено въ мірѣ сѣмъ и должно быть явлено. Новая эпоха въ христіанствѣ означаетъ переходъ отъ символическихъ ознаменованій Христовой правды и Христова Царства въ царствѣ кесаря къ реальному преображенію, къ реальному осуществленію Христовой правды и Христова Царства, не претендующаго на внѣшнее господство. Старое «христіанское государство» даже не пыталось осуществлять христіанство въ соціальной жизни. Освобожденіе отъ языческихъ соблазновъ, отъ обожествленія кесарева начала будетъ способствовать сближенію восточнаго и западнаго христіанскаго міра. Ихъ раздѣляли главнымъ образомъ соблазны царства кесаря. Въ царствѣ Христовомъ, въ Царствѣ Божьемъ не можетъ быть раздѣленія. Раздѣленіе произошло въ царствѣ кесаря, принятомъ за священное, Божье Царство. Мы должны признать, что совершается не только внѣшняя, политическая, соціальная революція, но что совершается и внутренній, духовный переворотъ, открывающій новый періодъ христіанства. Смѣшанное царство, въ которомъ «Божье» и «кесарево» не были достаточно раздѣлены и одно подмѣняло другое, кончается. Христіанское государство и было смѣшаннымъ полухристіанскимъ царствомъ. Полу-христіанство уже невозможно. Начинается время выбора. Христіанство можетъ быть лишь качественной внутренней, духовной силой міра, а не количественной, внѣшней принудительной силой. Христіанство можетъ быть лишь силой реально осуществляющейся правды Христовой. Новое вино вырабатывается въ христіанскомъ мірѣ и его нельзя вливать въ старые мѣха. Въ самомъ «мірѣ» обнаруживаются творческіе религіозные процессы, которые должны быть осознаны, какъ церковные. Но третій періодъ, въ который мы вступаемъ, не есть еще послѣдній періодъ. Мы живемъ великимъ упованіемъ, что настанетъ еще завершительный періодъ, въ которомъ будетъ явлена чудесная сила правды Христовой въ мірѣ, сила воскрешающая къ вѣчной жизни, что Царство Божье придетъ. Церковь не есть еще Царство Божье. Царство Божье непримѣтно приходитъ не только въ видимой оградѣ церкви, но и въ мірѣ, въ жизни соціальной и космической, не осознанной еще какъ жизнь церковная. Въ Царствѣ Божьемъ не будетъ уже ничего похожего на царство кесаря, на нынѣшній порядокъ природнаго міра, оно будетъ реальнымъ преображеніемъ космоса, новымъ небомъ и новой землей.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

ОЧЕРКИ УЧЕНИЯ О ЦЕРКВИ.

1. Церковь невидимая и видимая. 2. Основание Церкви: 3. Церковь ветхозавѣтная. 4. Боговоплощеніе какъ основаніе Церкви. 5. Духовная природа Церкви. 6. Церковь какъ богоустановленное общество. 7. Внутреннее единство Церкви. 8. Внѣшнее единство Церкви.

1. *Церковь невидимая и видимая.* Вѣр ую во святую соборную и апостольскую церковь. Согласно опредѣленію 9 чл. символа вѣры Церковь, будучи внѣшнимъ фактомъ, одновременно есть и предметъ вѣры, которая есть «наличность ожидаемаго и очевидность невидимаго», *ἐπιζωοῦμένη ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* (Евр., 11,1). Какъ видимая, Церковь есть богоустановленное общество съ опредѣленными формами. Но что она есть, какъ невидимая и ожидаемая? Невидимая сторона Церкви распространяется, прежде всего, на ея личный составъ, ибо въ нее входятъ не только люди, сейчасъ живущіе на землѣ, но и въ вѣрѣ отшедшіе, и не только человѣки, но и ангелы. Невидимою является также божественно-благодатная сила, дѣйствующая въ Церкви и ее одушевляющая. Невидимымъ является и божественное основаніе Церкви, имѣющей главою Господа Іисуса Христа, исполняемой Духомъ Святымъ, носящей печать св. Троицы, во имя коей и крещаются всѣ вступающіе въ Церковь. Какъ же ближе опредѣлить соотношеніе между видимой и невидимой стороной Церкви? Можетъ быть два уклона въ ученіи о Церкви: одинъ, ведущій къ болѣе или менѣе полному разрыву явственной связи между Церковью видимой и невидимой, другой же — къ ея овнѣшненію, къ превращенію въ организованное общество единомышленниковъ, вродѣ государства или партіи. Оба уклона обнаружились въ ту эпоху кризиса церковнаго сознанія на западѣ, которая зовется реформаціей. Въ глазахъ дѣятелей реформаціи Церковь есть общество святыхъ, которые только вкраплены

въ земную церковь *) и даже находятся и за предѣлами христіанства (лютеране), или же предызбранныхъ (кальвинисты) и вообще вѣдомыхъ одному Богу (шотландское исповѣданіе). Логическое удареніе лежитъ здѣсь на п р о т и в о п о с т а в л е н і и невидимой, подлинной церкви и видимой, какъ въ сущности неподлинной, въ себѣ только вмѣщающей, но вмѣстѣ съ тѣмъ и скрывающей истинную церковь. Святые въ Церкви, дѣйствительно, невѣдомы міру и вѣдомы только Богу, однако изъ этого факта здѣсь дѣлается выводъ, что не свята Церковь сама по себѣ, какъ богоустановленное общество, она святится лишь святостью святыхъ. Тѣмъ самымъ реформація превращаетъ Церковь въ и д е ю или же только идеальное заданіе, вообще даже невмѣстимое въ предѣлы земного опыта **). Такимъ образомъ, здѣсь совершается *разрывъ* между идеей и дѣйствительностью, невидимымъ и видимымъ, небомъ и землей, божественнымъ и человѣческимъ, т. е. въ скрытомъ видѣ отвергается боговоплощеніе Христа отъ Дѣвы Маріи. Но вмѣстѣ съ этимъ отвергается и Церковь, какъ подлинная и истинная носительница силы и благодати Божіей. Въ спорѣ съ реформаторами съ католической стороны подчеркивалось главнымъ образомъ то, что святости Церкви не противорѣчитъ участіе въ ней не только праведниковъ, но и грѣшниковъ, и что Церковь представляетъ собою видимое общество, столь же явное и осязательное какъ царство Галліи и Венеціанская республика (Bellarmini, Eccl. milit., с. 2) ***). Однако рѣшающее значеніе здѣсь имѣетъ

*) Confessio Augustana (1530), art. 7. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administratur sacramentis. Art. 8. Quamquam Ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere credentium, tamen cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti sacramentis, qui per malos administrantur; Лютеръ въ Большомъ Катехизисѣ: Credo in terris esse quandam sanctorum congregationem et communionem ex mere sanctis hominibus coactam, sub uno capite Christo. Катехизисъ Женевской церкви. (Calvini 1545): Quid est ecclesia? Corpus ac societas fidelium quos Deus ad vitam aeternam praedestinavit. Scotorum confessio: Haec ecclesia invisibilis est, uni Deo cognita, qui solus novit quos elegerit. (M. D'Herbigny Theol. de eccl. I, 85-6).

**) K. Hase. Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch - katolische Kirche. Leipzig 1871, s. 3.

Реформаторы обратились къ небу за вѣчнымъ правомъ идеи — nach dem ewigen Rechte der Idee: «не мы — истинная Церковь, какъ ея хотѣлъ Христосъ, ни вы, но это Царство Божіе, стремящееся обнять все человѣчество своей совершенной божественной правдой и совершеннымъ нравственнымъ благочестіемъ, ist eine Idee, которая лишь постепенно и въ образахъ осуществляется въ мировой исторіи».

Лютеръ говоритъ: «Мы вѣримъ въ св. Церковь ибо она невидима, живетъ въ духѣ въ такомъ мѣстѣ, куда никто не можетъ придти. Членъ вѣры говорить: я *вѣрую* во св. Церковь, но не говорить: я вижу св. Церковь. Если ты будешь судить по внѣшнему виду, ты увидишь, что она грѣховна и преступна, ибо въ себѣ она не имѣетъ оправданія, кромѣ какъ во Христѣ, который есть ея глава, въ этой вѣрѣ вижу я ея святость (слѣд., дѣйствительность, не соответствующую идее). Я вѣрю, что св. Церковь на землѣ, а таковая есть не только подъ папой, но и во всемъ мірѣ, у турокъ, у персовъ, у татаръ, а также тѣлесно разсѣяна во всемъ христіанствѣ, но духовно собрана подъ *однимъ* главой, который есть І. Христосъ». (ib.).

***) Даже Möhler. Symbolik, говоритъ: «католики учатъ: сначала видимая Церковь, а тамъ приходитъ невидимая: лишь первая образуетъ вторую. Лютеране говорятъ на-

не самое опредѣленіе внѣшнихъ, видимыхъ границъ Церкви, но постиженіе ея природы. Основнымъ свойствомъ Церкви является то, что подъ внѣшними формами и проявленіями ея жизни подается благодать, совершается дѣйствіе силы божественной. Церковь есть божественная, благодатная *жизнь* на землѣ, въ этомъ мірѣ и за его предѣлами одновременно. Церковь есть непрестанно совершающееся обоженіе человѣка и въ немъ міра. Самымъ характернымъ для жизни Церкви поэтому является именно неразрывное *соединеніе* божественной и человѣческой жизни, сращенность формы и содержанія, безъ устраненія или растворенія человѣческаго естества, надѣленного проникаемостью для благодатнаго претворенія. Такимъ образомъ, Церковь есть единство премірнаго (трансцендентнаго) и мірового (иманентнаго) бытія. Такое единство есть *тайна*, преодолевающая умъ, и потому жизнь Церкви есть тайна вѣры, которая открывается только въ жизненномъ опытѣ ея членовъ. Въ этомъ смыслѣ Церковь нельзя *показать* невѣрующему, какъ Галлію или Венецію, но для вѣрующаго она вполнѣ осязательна и видима, ея бытіе подчиняется формамъ пространственности и временности, общимъ для всего мірового бытія. Церковь есть дѣйствіе Духа Божія, обитающаго въ человѣкѣ, она есть воплощеніе Христа Спасителя, живущаго въ мірѣ и пребывающаго въ немъ «всегда нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ», она есть вмѣстилище Духа Св., сошедшаго въ Пятидесятницу на землю и пребывающаго въ Церкви, она есть откровеніе св. Троицы въ мірѣ. Вся исторія Церкви таинственна, и сама она есть, можно сказать, непрерывное таинство, которое проявляется въ отдѣльныхъ молитвенныхъ тайнодѣйствіяхъ, и, въ частности, и въ таинствахъ Церкви въ собственномъ смыслѣ. И какъ въ таинствѣ все видимо, имѣя свою установленную форму, но и все невидимо, именно что наполняетъ эту форму. Невѣрующій глазъ здѣсь видитъ только одну внѣшность, для вѣрующаго же вѣдомо содержаніе этой внѣшности. Церковь есть лѣствица между небомъ и землею, черезъ которую совершается богонисхождение и восхождение къ небу человѣковъ. Церковь есть благодатная жизнь въ Богѣ, и потому она не можетъ быть ни опредѣлена, ни описана. Однако по волѣ Божіей она сращена съ внѣшними формами и установленіями, которые и должны быть свято и нерушимо соблюдаемы и могутъ быть показаны, какъ «Галлія и Венеціанская республика»... Въ этомъ смыслѣ Церковь есть богоустановленное общество, основанное Господомъ Иисусомъ Христомъ и имѣющее свой опредѣленный строй.

2. *Основаніе Церкви.* Церковь на землѣ основана по прямому изволенію Господа І. Христа, въ дни его земной жизни, и утверждена Кровію Его, изліянной за мірскій животъ. Совершишася, возвѣстившееся съ креста (Іо., 19,30) и раздравшее церковную завѣсу ветхозавѣтнаго Храма, явилось и основаніемъ Церкви

оборотъ: изъ невидимой происходитъ видимая, и первая есть основаніе послѣдней. Въ этомъ повидимому незначительномъ (?) противорѣчій заключается огромная разнища».

Христовой. Другимъ событіемъ, завершившимъ основаніе Церкви, явилась Пятидесятница, изліяніе Даровъ Св. Духа на апостоловъ, а черезъ нихъ и на всякую тварь. Однако, не смотря на это, говорится и о ветхозавѣтной Церкви, существовавшей ранѣе пришествія Христова, конечно, силою грядущаго явленія Христа. И въ этомъ смыслѣ начало Церкви положено въ раю, («начало ея въ раи положилъ еси», — чинъ правосл.). Это начало непосредственно связывается съ изреченнымъ Богомъ обътованіемъ о сѣмени жены. Однако можно не безъ основанія разсматривать уже и райское состояніе прародителей до грѣхопаденія какъ предназначающуюся Церковь. Прародители жили въ непосредственномъ богообщеніи: «и услышали гласъ Бога, ходящаго въ раю во время прохлады дня» — (Быт. 3, 8). Въ раю не было храма подобно тому, какъ въ небесномъ Іерусалимѣ, (въ Откровеніи 21, 22) храма же я не видѣлъ въ немъ, ибо Господь Вседержитель Богъ — храмъ его и Агнецъ. Намъ совершенно недовѣдомо, каковы были бы судьбы міра, если-бы не произошло грѣхопаденіе. Однако и оно не могло измѣнить самого основанія созданія міра, ибо тако возлюбилъ Богъ міръ, что въ предвѣчномъ совѣтѣ Своемъ опредѣлилъ вочеловѣченіе и крестную жертву Сына Своего для спасенія міра и созданія Церкви. Церковь есть неизмѣнное основаніе и цѣль міротворенія. Міръ созданъ Богомъ ради Церкви, какъ ея вмѣстилище («Богъ избралъ насъ въ Немъ прежде созданія міра» Еф. II, 4), ибо послѣдній предѣлъ развитія міра будетъ то, когда Богъ станетъ всяческая во всѣхъ. Это есть «домостроительство тайны, сокрывавшейся отъ вѣчности въ Богѣ, создавшемъ во Иисусѣ Христѣ, дабы нынѣ содѣлалась извѣстной начальствамъ и властямъ на небесахъ многообразная премудрость Божія» (Еф. 3: 9-10) «Великаго благочестія тайна: Богъ явился во плоти, оправдалъ Себя въ Духѣ, показалъ Себя Ангеламъ, проповѣданъ въ народахъ, принятъ вѣрою въ мірѣ, вознесся во славу» (I Тим. 3: 16).

Міръ созданъ для Церкви и въ Церкви имѣетъ свою высшую основу *). Если шестодневъ заканчивается и увѣнчивается созданіемъ человѣка, послѣ котораго исполнена вся полнота и Богъ почилъ отъ дѣлъ своихъ, то это сотвореніе міра и въ немъ человѣка по образу и подобию Божію имѣетъ свою предвѣчную основу въ Премудрости Божіей, она же есть предвѣчный образъ и основа Церкви. Церковь есть

*) Эта мысль въ церковной писменности съ особенной отчетливостью выражена въ Пастырѣ Эрма (140/55) вид. 2, гл. 4, I: ему было открыто, что почтенная старица, ему явившаяся и давшая ему книгу, есть Церковь. «Почему же она старица (πρεσβυτέρα)? Потому, что она создана первѣе всѣхъ, потому она и старица, и ради нея созданъ міръ (ταὶ διὰ αὐτῆς ὁ κόσμος κατίετισθη). Также и у св. Климента, папы Римскаго, во II посланіи къ Коринфянамъ (ок. 150) читаемъ: «думаю, что вамъ вѣдомо, что церковь живущая есть тѣло Христово (Еф. I: 22, 23). Ибо говорить писаніе: «сотворилъ Богъ человѣка мужа и жену» (Быт. I: 27) Мужъ есть Христосъ, жена Церковь. А еще книги пророковъ и апостолы свидѣлствуютъ, что Церковь не теперь только, но свѣше (τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι ἀλλὰ ἀπὸθεν ἡνυθε πνευματικῇ) она была духовной, какъ и Иисусъ нашъ, явился же въ послѣдокъ дней, чтобы насъ спасти» (14, 2).

небесный Іерусалимъ, сходящій на землю въ полноту времени (Откр. 21) слава Божія, которая откроется въ насъ (Рим. 8: 18), жилище на небесахъ, домъ нерукотворенный, вѣчный (2 Кор., 5, 1 Филип. 3, 20-1). Объ этой славѣ говоритъ въ первосвященнической молитвѣ Своей Спаситель: «нынѣ прославъ Меня Ты, Отче, у Тебя Самого Славою, которую я имѣлъ у тебя прежде бытія міра. И славу, которую Ты далъ Мнѣ, Я далъ имъ» (Іо. 17, 5, 24). Міръ созданъ Богомъ изъ ничего, но Божественной полнотой и премудростью, которая была художницей предъ Нимъ и радость которой въ сынахъ человѣческихъ (Притчи Сол. 8: 31). Міръ созданъ Богомъ, какъ Церковь въ своемъ основаніи и въ своемъ совершеніи. Жизнь міра есть становящаяся Церковь, судьбы міра есть исторія Церкви. Церковь не могла возникнуть изъ несуществующаго, какъ возникаютъ разныя человѣческія общества или государства, она не могла быть *основана*, какъ основываются человѣческія учрежденія, которыя могутъ быть и не быть. Ея возникновеніе и основаніе подчинено высшей внутренней необходимости, заложенной въ самомъ сотвореніи міра и человѣка. Въ осуществленіи своемъ Церковь возникаетъ во времени, но въ основаніи своемъ она существуетъ *предвѣчно*, какъ божественная первооснова и цѣль мірозданія. Это тайна боговоплощенія, недоумѣваемая даже ангеламъ. Господь создалъ міръ для человѣка, а человѣка онъ создалъ, чтобы имѣть въ немъ себѣ друга, содѣлать его *чадомъ Божиимъ*, приобщить его къ божественной жизни. Пресвятая Троица, единосущная любовь Трехъ Впостасей, самозамкнутая и самодовлѣющая Взаимность, Божественное Тричисліе, всеблаженная и вседовольная, не могущая имѣть никакого восполненія, въ щедродательной любви Своей творить изъ небытія по образу и подобию Своему впостаснаго человѣка, и эту человѣческую впостась хочетъ приобщить къ любви Своей и къ жизни Своей, дабы ее совершенно обожить, сотворить изъ человѣка «бога по благодати». Это и означаетъ — сотворить его для Церкви и ради Церкви, ибо она и есть благодатная жизнь обоженной твари. Такъ возлюбилъ Богъ міръ, что въ предвѣчномъ Своемъ совѣтѣ предопредѣлилъ воплощеніе едиnorodнаго Сына, дабы дать вѣрующимъ въ Него жизнь вѣчную, спасти міръ (Іо. 3: 16-17). Боговоплощеніе и есть свершеніе Церкви черезъ обоженіе человѣческой природы, а вмѣстѣ съ нею и освященіе и преображеніе всей твари, созданіе новаго неба и новой земли, въ нихъ же оправданіе всего. «Ибо тварь съ надеждой ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ — въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣннѣ въ свободу дѣтей Божіихъ» (Рим. 8. 20-21). «По обѣтованію Его, ожидаемъ новаго неба и новой земли, на которыхъ обитаетъ правда» (2 Петр. 3, 13).

3. *Церковь Ветхозавѣтная*. Адамъ и Ева, созданные по образу и подобию Божию, въ немъ должны были найти силу для свободнаго уподобленія этому образу, иначе говоря къ полному воцерковленію своей жизни, а вмѣстѣ съ собой и всей твари, судьбы которой были поставлены въ зависимость отъ человѣка. Первая чета была поселена въ рай воздѣлывать и хранить его и получила заповѣдь Божию, какъ внут-

ренною норму своей жизни, — не вкушать плодовъ древа добра и зла. Эта заповѣдь содержала въ себѣ сокровенно предначертаніе пути оцерковленія человѣка. Онъ долженъ былъ прежде всего явить послушаніе, но это послушаніе могло оказаться лишь выраженіемъ его любви къ Богу, исполненной безграничнаго сыновняго довѣрія. Непослушаніе же явилось и нелюбовью къ Богу-Любви, слѣдовательно затмѣніемъ и искаженіемъ образа Божьяго въ человѣческомъ его подобіи. Вкушеніе запретнаго плода явилось, вмѣстѣ съ тѣмъ и свидѣтельствомъ маловѣрія: мірскія стихіи, плодъ древа, оказались въ глазахъ обольщеннаго человѣка болѣе могущественнымъ средствомъ къ мнимому обоженію («будете яко боги»), нежели сила благодати Божіей. Въ человѣкѣ произошло обращеніе отъ Бога къ міру, отпаденіе отъ живого и непосредственнаго богообщенія. Другими словами, человѣкъ сошелъ съ пути оцерковленія и вступилъ на путь обмірщенія. Этимъ онъ нарушилъ норму своей собственной природы и повлекъ за собою всю тварь. Приговоръ Божій надъ падшимъ человѣкомъ былъ столько же присужденіемъ кары, сколько и выявленіемъ неустранимыхъ послѣдствій такого самоопредѣленія: человѣкъ, сдѣлавшись только природнымъ, потерялъ власть надъ природой и надъ своимъ собственнымъ тѣломъ, сталъ смертенъ и понесъ на себѣ печать осужденія за грѣхъ. Въ грѣхопадѣніи расторгнута была связь между Церковью и міромъ, отвергнутъ былъ путь оцерковленія. Однако человѣческому грѣху не дано было превзойти Божьяго милосердія, а человѣческой немощи разрушить Божіе предначертаніе о твореніи. Церковь не была разрушена грѣхопадѣніемъ человѣка, хотя премѣнились пути ея строительства на землѣ. Въ больной человѣческой природѣ осталось еще живое сѣмя, которое могло быть возвращено въ садъ Божіемъ. Это было «сѣмя жены», которое «сотретъ главу змія». Въ человѣческомъ родѣ избрана была благодатная вѣтвь, которая должна была возрастить «сѣмя жены», это родъ Богоматери. Въ раю Божіемъ вмѣстѣ съ приговоромъ надъ прародителями, полагается и основаніе тому *родословію* Христа, которымъ открывается Евангеліе. Н е с м о т р я на грѣхъ, силою помощи Божіей, начинается постепенное оздоровленіе человѣческаго рода къ тому, чтобы вмѣстить Церковь и принять воплощающагося Христа. Это есть нѣкоторое *предварительное* воцерковленіе, приготовленіе къ Церкви, какъ бы притворъ церковный. Это и есть такъ называемая *в е т х о з а в ѣ т н а я* церковь, какъ богоустановленное общество, хранящее неповрежденной вѣру въ истиннаго Бога и огражденное священнымъ обрядомъ и закономъ. Это прообразъ грядущей Церкви Христовой, ея пріуготовленіе: «прейде сѣнь законная благодати пришедшей» (догмат.) Въ исторіи ея можно отмѣтить нѣсколько граней: 1) *отъ Адама до Ноя* когда священное преданіе, установленіе жертвъ, которое, судя по примѣру Каина и Авеля, ведетъ свое происхожденіе изначала, хранятся въ избранномъ родѣ патріарховъ, причемъ все остальное человѣчество постепенно охватывается развращеніемъ. 2) *Отъ пра-веднаго Ноя до Авраама*: Господь избралъ Ноя и близкихъ его

для спасенія въ ковчегѣ, который и является неизмѣннымъ образомъ Церкви, отъ общаго истребленія, причѣмъ Богъ заключилъ завѣтъ съ Ноемъ знаменіемъ радуги о томъ, что новаго потопа болѣе не будетъ. 3) Отъ Авраама до Моисея: съ Авраамомъ Богъ заключилъ завѣтъ въ томъ, что въ родѣ Авраамовомъ должно сохраняться истинное богопочитаніе, родъ же сей будетъ возвеличенъ Богомъ, какъ избранная отрасль, о которой благословятся всѣ племена земныя, и въ знакъ сего завѣта установлено было обрѣзаніе для младенцевъ мужского пола, прообразъ крещенія. Родъ Авраама сдѣлался избраннымъ народомъ Божиимъ, такъ что Богъ, являясь Моисею, называлъ себя: «Богъ Авраама, Богъ Исаака, Богъ Іакова» (Исх. 3,6). И Господь Іисусъ въ родословной св. Матѣ. именуется: «сынъ Давидовъ, Сынъ Авраамовъ»... 4) Отъ Моисея до пророковъ: Господь открылъ имя свое *Іегова* черезъ Моисея и вывелъ черезъ него народъ еврейскій изъ Египта. Черезъ Моисея Богъ далъ народу законъ, установилъ подзаконное священство, жертвы и времена; было установлено священное мѣсто поклоненія Богу — скинія, а затѣмъ и храмъ, воздвигнутый Соломономъ. Господь оградилъ избранный родъ отъ всѣхъ родовъ оградой закона, какъ виноградникъ, по слову пророка Исаи (5: 1-2, 7): «у Возлюбленнаго Моего былъ виноградникъ на вершинѣ утучненной горы. И Онъ обнесъ его оградой, и очистилъ его отъ камней, и насадилъ въ немъ отборныя лозы, и построилъ башню посреди его, и выкопалъ въ немъ точило, и ожидалъ, что онъ принесетъ добрыя гроздья, а онъ принесъ дикія ягоды... Виноградникъ Господа Саваофа есть домъ Израилевъ, а мужи Іуды любимое насажденіе Его»; 5) отъ пророковъ до Христа. Еврейству былъ данъ не только «законъ», но и «пророки», боговдохновенные мужи, которые призваны были воспитывать новозавѣтный духъ въ подзаконномъ народѣ, пробуждать чаянія Мессіи и готовить Его встрѣчу, призывать къ Грядущему во Имя Господне. Пророческая проповѣдь сроднила сознание еврейства съ грядущимъ спасеніемъ настолько, что оказалось возможнымъ въ полноту временъ и сроковъ такое твердое и ясное сознание чаемаго спасенія, какое обнаружилъ іерей Захарія, отецъ Предтечи (Лк. I: 67-79), Симеонъ и Анна Богопріимцы (Лк. 2: 29-35, 38) и, наконецъ, оказалось возможнымъ появленіе Іоанна Предтечи, съ его совершенно яснымъ вѣдѣніемъ о приближеніи Агнца Божьяго, вземлющаго грѣхъ міра.

Важнѣйшая задача Ветхозавѣтной Церкви состояла въ томъ, чтобы вмѣстѣ съ воспитаніемъ сознания въ человѣческомъ родѣ воспитывалась бы преемственно, наслѣдственно святость и была бы ограждена предызбранная святая семья, въ которой изъ поколѣнія въ поколѣніе сохранялась, наращалась, укрѣплялась бы личная святость, вспомоствуемая благодатью Божіей. Исторія ветхозавѣтной Церкви у евангелистовъ (Матѣ. I, 1-17, Лук. 3, 23-38) вся сосредоточивается въ родословной Христа Спасителя, е с т ь это родословіе. «Законъ и пророки» вели къ тому, чтобы на древѣ богоизбраннаго народа могла появиться Священная Отрасль, чтобы про-

цвѣла на немъ Неувядаемымъ Цвѣтомъ — Дѣва Марія. И объ родословныя именно раскрываютъ смыслъ Вѣтхаго Завѣта, какъ воспитаніе человѣческаго рода къ Рождеству Христову черезъ Благодатную Марію. Правда, объ родословныя ведутъ къ Іосифу или отъ Іосифа, но извѣстно, что родъ Іосифовъ и родъ Маріинъ должны быть одинъ и тотъ же родъ, и только еврейскій обычай исчислять родословныя черезъ мужскія колѣна заставляетъ и въ данномъ случаѣ привести родословную не къ Маріи, но къ обрученику Ея (впрочемъ, это можетъ имѣть еще и свой особенный смыслъ — показать, что въ итогѣ священнаго родословія и весь человѣчскій родъ является матерію Господа, точнѣе матерію Матери, какъ и поется въ рождественскомъ пѣснопѣіи: «мы же (приносимъ) Марію Дѣву»). Съ Рождествомъ Христовымъ окончились времена Вѣтхозавѣтной Церкви, и хотя завѣса церковная раздралась лишь послѣ Голгоетскаго совершаша с я, однако внутренне прообразы уже поблѣднѣли и разступились предъ Первообразомъ, ихъ исполненіемъ, и Дѣва Марія, храмъ одушевленный, безъ всякаго препятствія вступила въ Святаѣ Святыхъ храма рукотворнаго и собою внутренне упразднила его преобразовательное значеніе. Господь совершилъ всякую правду закона, кѣторый пришелъ не нарушить, но исполнить, однако при этомъ влагая въ него новый смыслъ и содержаніе, являя его лишь «какъ тѣнь будущихъ благъ, а не самый образъ вещей» (Евр. 10:1).

4. *Боговоплощеніе какъ основаніе Церкви.* Грѣхопаденіемъ Адама отвергнуть былъ человѣкомъ и сталъ для него непосильнымъ прямой путь оцерковленія жизни, къ которому онъ былъ призванъ. Онъ сдѣлался печальнымъ плѣнникомъ міра сего и князя этого міра. Для того, чтобы ему возможно стало вернуться къ богоустановленному пути, нужно было, чтобы въ немъ появилась новая жизнь, новыя силы, при чемъ эти силы однако не разрушили бы, но сохранили его человѣческую природу. Обновленіе вѣтхаго Адама совершилось явленіемъ Новаго Адама, Бога и Человѣка, Господа І. Христа. Въ немъ человѣчество, невредженно сохранившееся, соединилось — нераздѣльно и неслиянно — съ Божествомъ и снова обрѣло свое истинное, изначальное состояніе, освободилось отъ тлѣна и порчи. Предназначенное для воцерковленія, оно и стало во Христѣ Церковью, совершенно пріавшей божественную жизнь, обожившимся человѣчествомъ. Совершенное обоженіе человѣческой природы во Христѣ и есть основаніе Имъ Церкви. Дѣйствительнымъ основаніемъ Церкви является поэтому совершившееся боговоплощеніе Христа Спасителя, при которомъ вся человѣчность, совершенная человѣческая природа соединилась съ истинной божеской природой, «полнотой Божества» въ лицѣ Логоса, Второй Упостаси св. Троицы, при полномъ взаимномъ проникновеніи обѣихъ природъ (*περιχώρησις*) но и безъ всякаго взаимнаго поглощенія. Эта основная истина вѣры была торжественно провозглашена и утверждена на IV вселенскомъ соборѣ въ Халкидонѣ 451г. «Слѣдуя св. отцамъ всѣ мы согласно учимъ исповѣдывать одного и того же Сына Господа на-

шего Иисуса Христа, и Его совершенного въ Божествѣ и Его совершенного въ чело-
вѣчествѣ, Его же истинно Бога и истинно челоуѣка, изъ души разумной и тѣ-
лесной, единосущнаго Отцу по Божеству и Его же единосущнаго намъ по челоуѣчест-
ву, намъ во всемъ подобнаго, кромѣ грѣха, прежде всѣхъ рожденнаго отъ Отца по
Божеству, въ послѣдокъ дней Его же рожденнаго отъ Дѣвы Маріи Богородицы по
челоуѣчеству, одного и того же Христа, Сына Господа, едиnorodнаго, изъ двухъ при-
родъ несліянно, неизмѣнно, неразрывно, нераздѣльно познаваемого (*ἀδιυρίτως,
ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως ὑνωρίζμενον*) причеуъ различіе природъ никогда не уни-
чтожается соединеніеуъ, напротивъ, свойство каждой природы сохраняется и (обѣ)
онѣ соединяются въ одно Лицо и одну вѣпостасъ, не раздѣляясь и не распадаясь на
двѣ вѣпостаси».

Ставъ Богочелоуѣкомъ, Второе Лицо св. Троицы, Господь Иисусъ Христосъ, при-
нялъ на себя челоуѣчество, кромѣ грѣха и сдѣлалъ его Своей собственной природой,
соединивъ со Своимъ Божествоуъ. Во исполненіе сего спасительнаго плана, Онъ раз-
дѣлилъ всѣ судьбы падшаго челоуѣчества (кромѣ грѣха), изжилъ ихъ сполна, вѣплоть
до крестнаго страданія и смерти. Но это изживаніе безгрѣшнымъ Богочелоуѣкомъ
судебъ падшаго челоуѣка имѣло возрождающее, спасающее, искупающее значеніе.
Своими страданіями Спаситель обезсилилъ грѣхъ въ челоуѣческой природѣ, Своею
кровію и крестной смертью Онъ побѣдилъ силу смерти. Вопреки падшему состоянію
челоуѣка Онъ явилъ его въ безгрѣховномъ, должномъ, естественномъ состояніи.
Онъ прославилъ его воскресеніеуъ потому, что смерть не могла удержатъ безгрѣш-
наго Мертвеца. Онъ воскресъ во славу, и, вмѣстѣ съ собой воскресилъ, далъ силу
воскресенія всему челоуѣческому роду. Въ воскресшемъ тѣлѣ Христа челоуѣчество
достигло высшаго состоянія, ему предназначеннаго при твореніи, но имъ утеряннаго
даже въ возможности силою грѣха. Челоуѣкъ созданъ для славы Божіей, т. е. для
Церкви, чтобы *стать* Церковію и быть Ею. Въ грѣхопадении путь этотъ къ воцер-
ковленію былъ имъ отвергнутъ. Новымъ Адамомъ, Христомъ, путь этотъ былъ прой-
денъ до конца, и Христово челоуѣчество стало Церковію. О чемъ и свидѣтельствуетъ
самъ великій Первосвященникъ въ первосвященнической Своей молитвѣ: «И Славу,
которую Ты далъ Мнѣ, Я далъ имъ... Отче, которыхъ Ты далъ Мнѣ, хочу, чтобы тамъ,
гдѣ Я, и они были со Мною, да видятъ Славу Мою, которую Ты далъ Мнѣ, потому
что возлюбилъ Меня прежде основанія міра». (Іо. 17: 22-24). Господь въ Своемъ Лицѣ
прославилъ весь челоуѣческій родъ и всему ему сообщилъ силу Своего Воскресенія:
«на Страшный Судъ соберутся *вси языци* (Мѣ. 25: 3). Какъ въ Адамѣ всѣ умираютъ,
такъ и во Христѣ всѣ оживутъ» (І Кор. 15: 22). Господь, какъ совершенный Челоуѣкъ,
пріялъ на челоуѣчество свое и совершенное изліяніе даровъ Св. Духа, сошедшаго на
Него въ видѣ голубя при крещеніи отъ Іоанна въ водахъ Іорданскихъ, — по Божест-
ву же Своему Онъ всегда оставался неразлученъ съ Духомъ Св., исходящимъ на Него
отъ Отца. Послѣ крещенія Онъ явился уже «исполненъ Духа Свята» (Лк. 4) и могъ

свидѣтельствовать о себѣ словами Исаи: «Духъ Господень на Мнѣ» (Лк. 4: 16). Но сего Духа Святого Онъ по воскресеніи Своемъ ниспослалъ отъ Отца Своего, какъ Онъ обѣтовалъ на Тайной Вечери, ученикамъ Своимъ: «уне есть вамъ да Азъ иду.... послю Его къ вамъ» (Іо. 16: 7) Пятидесятница, сошествіе Святаго Духа на Церковь въ лицѣ Апостоловъ, явилась завершеніемъ спасенія человѣчества черезъ обоженіе, она была совершительнымъ дѣйствіемъ дѣла Христова, Его воплощенія: «Онъ (Духъ Св.) прославить меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ» (Іо. 16,14). Какъ въ предвѣчной жизни св. Троицы Духъ Св. почіетъ на Сынѣ, открывающемъ Отца, такъ и въ мірѣ боговоплощеніе Христа осталось бы не завершеннымъ, еслибы оно не привело за собой и нисхожденіе Св. Духа, сущаго нераздѣльно со Христомъ. Посему и обоженіе человѣчества совершается Христовымъ боговоплощеніемъ силою Св. Духа, причемъ и Сынъ и Духъ Св. посылаются Отцомъ и Его открываютъ. Слѣдовательно основаніе Церкви является дѣломъ всея св. Троицы, при чемъ каждая изъ Трехъ впостасей открывается соотвѣтственно впостасному свойству своему: Отецъ посылаетъ, Сынъ воплощается, Духъ Св. нисходитъ и осуществляетъ дѣло Сына.

5. *Духовная природа Церкви.* Господь принесъ новую, благодатную жизнь человѣку, жизнь во Христѣ и со Христомъ. Единеніе божеской и человѣческой природы, воплощеніе Бога и обоженіе человѣка, дало человѣку возможность такого полного, глубокаго и таинственнаго единенія со Христомъ, что онъ можетъ сказать о себѣ устами ап. Павла: «уже не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ» (Гал. 2: 20). Это соединеніе настолько несокрушимо и нерушимо, что о немъ можно свидѣтельствовать словами того же апостола: «ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не можетъ отлучить насъ отъ любви Божіей во Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ». (Рим. 8: 38-9) Господь Самъ говорилъ о Себѣ: «Кто жаждетъ, иди ко мнѣ и пей. Кто вѣруетъ въ Меня, у того, какъ сказано въ Писаніи, изъ чрева потекутъ рѣки воды живой». Сіе же сказалъ о Духѣ, котораго имѣли принять вѣрующіе въ Него» (Іо. 7:38-9) и торжественно провозгласилъ Онъ же въ первосвященнической молитвѣ: «Ты далъ Ему (Сыну) власть надъ всякою плотію, да всему, что Ты далъ Ему, дастъ Онъ жизнь вѣчную» (Іо. 17:2). Жизнь со Христомъ становится жизнью во Христѣ, жизнью Христа въ насъ. Здѣсь повторяется или снова осуществляется тайна единенія двухъ природъ во Христѣ: Онъ соединяется не только съ *личнымъ* Своимъ тѣломъ воплощенія, съ *человѣчествомъ* Своимъ, но въ немъ и со всякимъ *человѣкомъ*, Его взыскующимъ.

Въ этомъ смыслѣ совершеннаго общенія жизни со Христомъ Церковь именуется во Словѣ Божіемъ *Тѣломъ Христовымъ*: «Вы Тѣло Христово, porous — члены» (I Кор. 12:27) «Церковь есть Тѣло Его, полнота, наполняющая все во всемъ» (*τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πάντιν πληρομένου*) (Еф. 1,23; 4,12; Кол. 1,24). Чтобы понять истинное значеніе этого опредѣленія, нужно видѣть въ немъ большее, чѣмъ простое уподобленіе, разумѣть выраженіе нѣкоторой сущности. Природа тѣла

въ отношеніи къ живущему въ немъ духу состоитъ въ томъ, что оно является, съ одной стороны, послушнымъ орудіемъ для велѣній духа, а съ другой — средствомъ проявленія духа, осязательнымъ его откровеніемъ. Тѣло имѣетъ общую жизнь съ духомъ, ихъ можно различать, но нельзя отдѣлять и противопоставлять. Разумѣется при этомъ опредѣленіи имѣется въ виду или изначальное, первозданное состояніе тѣла, неискаженное грѣхомъ, или состояніе прославленнаго, одуховленнаго тѣла, тѣла Христа воскресшаго, но подъ него не подходитъ теперешнее состояніе нашего тѣла, которое силою своей чувственности и матеріальности является темницей для духа. Именуя Церковь **тѣломъ** Христовымъ, апостолъ свидѣтельствуетъ о такомъ единеніи Христа съ человѣчествомъ, которое раскроется на Страшномъ Судѣ, когда самъ Господь засвидѣтельствуетъ явно о Своемъ присутствіи въ каждомъ человѣкѣ: «что сдѣлали вы одному изъ сихъ братьевъ Моихъ меньшихъ, то сдѣлали Мнѣ, и что не сдѣлали одному изъ сихъ меньшихъ, то не сдѣлали Мнѣ» (Мѡ. 25:40, 44). Апостолъ научаетъ поэтому и отдѣльныхъ членовъ Церкви смотрѣть на тѣла свои, какъ на члены Тѣла Христова. «Развѣ вы не знаете, что тѣла ваши суть члены Христовы?» (Кор. 6.15). Другое опредѣленіе Церкви, которое дается Словомъ Божиимъ, заимствовано изъ брачныхъ отношеній. Церковь именуется *Невѣста* Христова или *Жена Его*: (2 Кор. 11:2, Откр. 21:9, 22:7.) «Я обручилъ васъ единому мужу, чтобы представить Христу чистой дѣвою» (2 Коринѣ. 11,2) «Наступилъ бракъ Агнца, и жена Его приготовила себя. И дано было ей облечься въ виссонъ чистый и свѣтлый, виссонъ же есть праведность святыхъ. И сказалъ мнѣ Ангелъ: напиши: блаженны званые на брачную вечерю Агнца» (Откр. 19 7-8) «И сказалъ ангелъ: пойди, я покажу тебѣ жену, невѣсту Агнца... и показалъ мнѣ великій городъ, святыи Іерусалимъ, который нисходилъ съ неба отъ Бога» (21,9,10). И самая тайна брака изъясняется апостоломъ, какъ «тайна во Христа и въ Церковь» (*μυστήριον μέγα*) (Еф. 5:32). Въ этихъ уподобленіяхъ выражена также самая мысль, что и выше. Отношеніе жениха и невѣсты и въ особенности мужа и жены осуществляется, съ одной стороны, соединеніемъ двухъ во едино даже и въ плотскомъ отношеніи «и будета два въ плоть едину» (Быт. 2:26, Мѡ. 19:5-6, Мѡ. 10:8), является общею жизнью двухъ, а, съ другой опредѣляется іерархическимъ соотношеніемъ, различіемъ мужа, какъ главы, отъ жены, имѣющей долгъ повиновенія. Какъ тѣло послушно велѣніямъ духа, съ которымъ оно живетъ одной жизнью, такъ и жена послушна внушеніямъ мужа, съ которымъ она соединена единствомъ плотскимъ и духовнымъ. Такимъ образомъ, отклоняя здѣсь отъ себя специальное разсмотрѣніе обоихъ этихъ опредѣленій, мы можемъ указать ихъ общую мысль и содержаніе: въ нихъ говорится о Церкви, какъ о жизни въ единеніи со Христомъ, какъ о совершающемся **о б о ж е н і и** человѣка.

Однако духовная сущность Церкви не можетъ исчерпываться только опредѣленіями, относящимися къ единенію со Христомъ, ибо это единеніе ведетъ за собою и вселеніе Св. Духа, или же обусловливается имъ: обоженіе совершается Духомъ Свя-

тымъ для облакающихъ во Христа. Потому и Церковь должна быть опознана какъ вмѣстилище даровъ Св. Духа, ведущее свое начало отъ Пятидесятницы. Ощутительное вступленіе въ Церковь при крещеніи сопровождалось явнымъ изліяніемъ даровъ Св. Духа въ первенствующей церкви (согласно Д. Ап.): «Павель прибылъ въ Ефесъ и, нашедши нѣкоторыхъ учениковъ, сказалъ имъ: приняли ли вы Духа Святаго, увѣровавъ? Они же сказали ему: мы даже и не слышали, есть-ли Духъ Святой... И, когда Павелъ, возложилъ на нихъ руки, нисшелъ на нихъ Духъ Св., и они стали проповѣдывать языками и пророчествовать» (Дѣян. Ап. 19:6) (Ср. также Д. Ап. 8: 17-19, 10:44-47). И насколько жизнь въ Церкви есть жизнь во Христѣ, настолько она есть жизнь въ Духѣ Св.: «правда, миръ и радость въ Дусѣ Святѣ». Стяжаніе Св. Духа есть и цѣль, и существо, и задача христіанской жизни, какъ это было однажды сказано преп. Серафимомъ, въ согласіи со всѣми учителями Церкви. Поэтому и Церковь, которая однажды въ Словѣ Божіемъ именуется домъ Христовъ (Евр. 3, «Христосъ какъ Сынъ въ домѣ Его, домъ же Его — мы»), неоднократно называется домъ Божій и храмъ Божій, какъ храмъ Духа Св.: «не вѣсте ли яко храмъ Божій есте, и духъ Божій живеть въ Васъ?» (Кор. 3:16-17, 6:19, 2 Кор. 6:16, Еф. 2:19-21). Для Духа Св. нѣтъ преградъ и нѣтъ границъ, Онъ все проникаетъ, даже глубины Божія, Онъ дышетъ, гдѣ хочетъ, и никто не знаетъ, когда Онъ приходитъ и куда уходитъ. Онъ святитъ, преображаетъ, пресуществляетъ всякое естество, вдохновляетъ и восполняетъ оскудѣвающее и врачуетъ немощное. «Святымъ Духомъ всякая душа живится», и безъ благодати Св. Духа нѣтъ жизни истинной и вѣчной, жизни въ Богѣ. Церковная жизнь есть благодатное царство Св. Духа. Церковь есть Духъ Св., благодатно дѣйствующій въ людяхъ. Дѣйствіе Св. Духа имѣетъ разныя степени и связано съ разными образами Его наитія. Какъ Царствіе Божіе, жизнь въ Церкви есть «правда, миръ и радость о Дусѣ Святѣ». Въ древнѣйшемъ текстѣ прошеніе молитвы Господней: «*да пріидетъ Царствіе Твое*» читалось: «да пріидетъ Духъ Святой». Онъ былъ вдунутъ воскресшимъ Христомъ въ апостоловъ, которые тѣмъ самымъ были рукоположены Великимъ Архіереемъ во священство: «пріимите Духъ Святъ, имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ, а имъ же держите, держатся». Этими словами имъ дана была священническая власть. Церковныя таинства и освященія совершаются призваніемъ и силою Св. Духа: а) освященіе св. даровъ на литургіи, предваряемое молитвой 3-го часа о ниспосланіи Св. Духа, завершается словами, произносимыми при общемъ благословеніи Св. Хлѣба и Чаши: *преложивъ Духомъ Твоимъ Святымъ*; в) освященіе крещальныхъ водъ (какъ и освященіе воды въ Богоявленіе) совершается «силою и дѣйствіемъ и наитіемъ Духа Св.», «невидимымъ явленіемъ Св. Духа»; с) мѣропомазаніе — «печать дара Духа Св.», d) въ елеосвященіи: «ниспосли Святаго Твоего Духа и освяти елей сей»; e) въ рукоположеніи испрашивается и низводится благодать Св. Духа на рукополагаемаго. Духъ Св. есть освящающая сила въ Церкви. Будущій вѣкъ, когда будетъ Богъ «всяческая во всѣхъ», царст-

во славы, отличается отъ теперешняго царства благодати, когда жизнь въ состояніи своемъ остается еще непросвѣтленной, и Духъ Божій золотитъ только вершины. Однакоже по существу это одна и та же жизнь, жизнь въ Св. Духѣ, в ѣ ч н а я жизнь.

Итакъ, Церковь обладаетъ сокровищемъ *вѣчной жизни* во Христѣ и Св. Духѣ. Она есть эта вѣчная жизнь на землѣ и въ семь вѣкъ начатокъ вѣка будущаго.

6. *Церковь какъ богоустановленное общество.* Хотя сила Церкви есть благодатная жизнь въ Богѣ, невидимая очами міра, однако Церковь вслѣдствіе этого не становится невидимой въ своемъ внѣшнемъ бытіи въ этомъ мірѣ. Ея жизнь не приводитъ къ беспорядочному, импровизированному вдохновенію и экстазамъ, къ которымъ хотеть ее свести піэтизмъ и мистицизмъ, всяческое «духовное» христіанство. Благодатная жизнь въ ней соединяется и съ внѣшнимъ ея ознаменованіемъ черезъ посредство видимыхъ знаковъ и дѣйствій, которымъ присуща благодатная сила. Установить такую связь и единство между внѣшнимъ ознаменованіемъ и духовной сущностью, его наполняющею, другими словами, обрѣсти нужную форму священныхъ символическихъ дѣйствій, своими силами, разумѣется, невозможно для человѣка. Это возможно только самому Богу, если Ему это угодно, черезъ Его откровеніе въ богоустановленномъ богочитаніи и богослуженіи. И мы, дѣйствительно, видимъ еще въ Ветхомъ Завѣтѣ, имѣвшемъ лишь «тѣнь будущихъ благъ» (Евр. 10) новозавѣтныхъ, самъ Богъ даетъ установленія, касающіяся какъ храмоустройства, такъ и богослуженія вмѣстѣ съ священствомъ. В е с ь обрядовый законъ в о в с ѣ х ь подробностяхъ данъ Моисею непосредственно Богомъ на Синаѣ, другими словами, явился вслѣдствіе прямого Божьяго повелѣнія, установившаго тѣмъ самымъ *видимую Церковь* на землѣ. (см. Исх. гл. 25-31, Лев. гл. 1-8, 23-4, Числѣ 8-10, 15, Втор. 16-17). «И освящу скинію, собранія, и жертвенникъ, и Аарона и сыновъ его освящу, чтобы они священнодѣйствовали Мнѣ. И буду обитать среди сыновъ Израилевыхъ, и буду ихъ Богомъ». (Исх. 29: 44-45). Такимъ образомъ «первый завѣтъ имѣлъ постановленіе о Богослуженіи и святилище земное» (Евр. 9). Но и новый Завѣтъ и Церковь Христова имѣетъ постановленія о Богослуженіи и святилище земное, хотя уже иныя, чѣмъ ветхозавѣтныя, какъ и новое священство. Онъ также установленъ, какъ в и д и м а я церковь. И, дѣйствительно, Церковь, какъ общество, имѣющее внѣшніе признаки, ознаменованія, формы своей жизни, основана Господомъ І. Христомъ и исполнена Духомъ Св. Понятіе ц е р к в и, какъ общества, заступившее мѣсто ветхозавѣтнаго *saḥal'a*, мы имѣемъ въ Евангеліяхъ и апостольскихъ посланіяхъ. «Нѣтъ другого основанія Церкви, кромѣ единого Христа», по слову Апостола: «о с н о в а н і я б о и н о г о н и к т о н е м о ж е т ь п о л о ж и т и, п а ч е л е ж а щ а г о, е ж е е с т ь І. Х р и с т о с ь.» (І Кор. 3:2). (Прав. Испов. ч. І, отв. на вопр. 85) (Ср. вообще тексты: Мѣ. 16: 18, 10: 14, 16, 17: 21). Новозавѣтная проповѣдь о Царствіи Божіемъ имѣетъ своимъ предметомъ

также природу Церкви *). Основание Церкви положено боговоплощеніемъ Христа, Который принялъ на Себя и совершенно обожилъ человѣческое естество и испылъ человѣка Своею крестною смертію, «стяжалъ Церковь кровію Своею» (Д. Ап. 20: 28, Еф. 5: 25-7). При этомъ освященіи человѣческое естество было сохранено во всей силѣ и неприкосновенности, свободно подчинившись естеству божественному: согласно догмату 6 всел. собора, во Христѣ существуютъ двѣ воли и два хотѣнія, божеское и человѣческое, благодаря единенію которыхъ устанавливается ихъ полное взаимное общеніе или проникновеніе. И Церковь есть неповрежденное человѣчество Христово, соединившееся съ Божествомъ и въ видимости своей вмѣстившее невидимую присносущую силу Божества. Церковь есть живое пересѣченіе, единство двухъ жизней, двухъ міровъ: божественнаго и человѣческаго, природнаго и благодатнаго. Посему эта жизнь раскрывается и осуществляется въ видимыхъ формахъ, сверхчувственное въ чувственномъ. Но эти формы даны и установлены самимъ Богочеловѣкомъ, сообщающимъ Свою жизнь Своему тѣлу непосредственно, (какъ въ Евхаристіи, въ отпущеніи грѣховъ) или черезъ посредство апостоловъ въ дальнѣйшемъ преданіи, какъ зерно, изъ котораго развивается растение чрезъ всѣ вѣка до скончанія міра и Второго пришествія. Церкви присуща — и ей только одной — б л а г о д а т н а я, сверхприродная, божественная жизнь, она есть источникъ, рошающій міръ и человѣчество водами живота вѣчнаго, и внѣ этого источника нѣтъ влаги. Общеніе благодатной жизни дается человѣку не единолично, въ отъединеніи, но соборно по связи съ Церковью, какъ богоустановленной организацией. Плоды этой жизни невидимы, какъ сокровенна и самая жизнь въ Богѣ, но формы ея видимы и богоустановлены. Церковь не становится при этомъ *между* Богомъ и человѣкомъ, заслоняя собою для него небо, напротивъ самая обращенность къ небу дана только въ Церкви и черезъ Церковь. Инымъ можетъ показаться, что этимъ вводится внѣшній формализмъ тамъ, гдѣ должно царить свободное вдохновеніе и личное творчество. Но форма не есть формализмъ, также, какъ и личная настроенность не есть обособленность и отъединеніе. Формализмъ связанъ съ отсутствіемъ внутренняго движенія души, усилія духовнаго. И здѣсь мы имѣемъ единство двухъ волей и природъ въ жизни Церкви, тѣла Христова: таинственная жизнь въ Церкви и есть это единство богоустановленныхъ формъ, въ которыхъ подается благодать Божія, и человѣческаго произволенія, подвига, усилія, которымъ Царствіе Божіе нудится. Поэтому-то Церковь не есть и не можетъ быть простое общество единомышленниковъ, какъ «послѣдователей» ученія Христова подобно многочисленнымъ обществамъ, преслѣдующимъ доступныя человѣческимъ силамъ мірскія цѣли. Она по самой природѣ и задачамъ своимъ можетъ быть осно-

*) Ср. протоколы семинарія пр. прот. С. Булгакова: «Новозавѣтное ученіе о Царствіи Божіемъ» (Дух. Міръ студенчества, № 1, 2, 3, 4, 5, Прага, 1923-4-5).

вана только самимъ Богомъ, І. Христомъ, она можетъ быть *дана* или *не дана* человѣку, но иначе она не можетъ *возникнуть* или произойти естественнымъ порядкомъ. Отсюда слѣдуетъ съ очевидностью, что Церковь есть, да только и можетъ быть всецѣло и единственно церковью преданія, свято хранимаго отъ начала. Господь въ дни своего служенія и особенно послѣ Воскресенія Своего, являясь апостоламъ, открывалъ имъ умъ къ постиженію сокровеннаго въ писаніи и научалъ ихъ своимъ установленіямъ. И просвѣщенные сошествіемъ Духа Утѣшителя, апостолы передали это наученіе своимъ преемникамъ, и это священное преданіе, т о р ч е с к и сохраняясь, т. е. развиваясь и осуществляясь въ жизни, кристаллизовалось въ формы церковной жизни, имѣющія священный авторитетъ и подлежащія сохраненію до окончанія міра. Поэтому и Новозавѣтная Церковь имѣетъ свой законъ и уставъ богочитанія и богослуженія, хотя, конечно, иной, чѣмъ ветхозавѣтный. Главнымъ такимъ установленіемъ является церковная *іерархія*, облеченная свыше в л а с т і ю посредствовать между Богомъ и людьми, низводитъ благодать Св. Духа. Эта власть, первоначально данная апостоламъ и ими переданная своимъ преемникамъ вмѣстѣ съ ученіемъ и всѣмъ преданіемъ, и является основаніемъ того, что Церковь есть *а п о с т о л ь с к а я* въ своей силѣ. Она имѣетъ *одну и ту же* благодатную силу и власть какъ и во времена апостольскія. Этому *самотожеству* Церкви во всѣ времена ея существованія не противорѣчитъ то, что священное преданіе сохраняется творчески, не какъ мертвый капиталъ, но какъ *живое* преданіе, находящее для себя разныя историческія формы выраженія: апостольское *преемство* благодати сохраняется нерушимымъ. Наличіемъ богоустановленныхъ формъ дается внѣшнее опредѣленіе *ц е р к в и* в и д и м о й, какъ общества, связаннаго іерархической организаціей и единствомъ преданія, а вслѣдствіе этого и единствомъ благодатной жизни.

Г р а н и ц ы этого общества не положены, напротивъ, Церковь призвана вмѣстить всѣ народы: «ишедше, научите вся языци» (Мѡ. 28:9). Ветхозавѣтная Церковь устанавливалась завѣтомъ Бога исключительно съ избраннымъ народомъ, задача коего состояла въ томъ, чтобы приуготовить священный сосудъ для боговоплощенія, освященную и святую Дѣву. Новый Завѣтъ, не связанный такимъ ограниченіемъ, является свершеніемъ спасенія для всѣхъ, хотящихъ его вмѣстить. Однако вступленіе въ Церковь совершается лишь чрезъ новое рожденіе водою и Духомъ, чрезъ св. крещеніе. За порогомъ ея оказывается все человѣчество, жившее до Христа, и живущее послѣ Христа въ невѣдѣніи о Немъ хотя и безъ противленія Ему. Пути спасенія его остаются для насъ недовѣдомой тайной, о которой говоритъ апостолъ: «О, бездна богатства и премудрости и вѣдѣнія Божія! Какъ непостижимы судьбы Его и неизслѣдимы пути Его!» (Рим. 11:33) Ап. Петръ говоритъ о *проповѣди во адѣ* (І Петр. 3: 19-20), и онъ же свидѣтельствовалъ, что «Богъ не лицепріятенъ, но во всякомъ народѣ боящійся Его и поступающій по правдѣ пріятенъ Ему». (Д.

Ап. 10:34-35). Среди церковных писателей нѣкоторые (Климентъ Алекс., св. Іустинъ Философъ) говорили о «христіанахъ до Христа», и ту же мысль выражаетъ наша церковь, давая иногда (Московскій Благовѣщенскій соборъ и др. храмы) мѣсто въ притворѣ храма изображеніямъ языческихъ мудрецовъ (Платона, Аристотеля и др.) Но въ составъ видимой церкви входятъ всѣ крещенные, т. е. не только праведники, а и грѣшники. Поэтому церковь земная, воинствующая, всецѣло и состоитъ изъ *грѣшниковъ спасающихся*, хотя и искупленныхъ Господомъ, но еще содѣлывающихъ дѣло своего спасенія. Ничья участь и ничье состояніе окончательно еще не можетъ считаться опредѣлившимся, пока не закончилась земная жизнь, въ силу у д о б о п р е в р а т н о с т и грѣху человѣческой природы. Неводъ Церкви влечетъ себѣ рыбъ в с я к а г о рода (Мѡ 13: 47-50), и раздѣленіе произойдетъ лишь тогда, когда отдѣлены будутъ плевелы отъ пшеницы, до времени растущія вмѣстѣ, на одномъ полѣ. (Мѡ. 13: 24-30).

7. *Внутреннее единство Церкви.* Оно слѣдуетъ съ очевидностью изъ самого существа Церкви, которая есть, прежде всего, благодатная ж и з н ь въ Богѣ. И какъ единъ Богъ, единъ Христосъ и Духъ Св., такъ, по силѣ этого единства, едина и Церковь. Э т о именно сказано прежде всего въ Первосвященнической молитвѣ Господней: «да вси едино будутъ, якоже Ты, Отче, во Мнѣ, и Азъ въ Тебѣ, да и тіи въ Насъ едино будутъ» (10. 17:21) «Азъ есмь лоза, вы же рождіе» (15:5). Такое единство есть, прежде всего, с а м о т о ж е с т в е н н о с т ь благодатной жизни. Это же свойство есть и е я к а е о л и ч н о с т ь или ц ѣ л ь н о с т ь (отъ греческаго *καθ' ὅλον*. Русскій переводъ каеолическій, какъ *соборный* неточенъ). Цѣлостность же не есть количественное, но к а ч е с т в е н н о е опредѣленіе, она присуща божественной благодатной жизни какъ таковой. Она недѣлима, хотя и многообразна въ проявленіяхъ, по степени и формѣ. «Дары различны, но Духъ одинъ и тотъ же, и служенія различны, а Господь одинъ и тотъ же; и дѣйствія различны, а Богъ одинъ и тотъ же, производящій все во всѣхъ... Ибо всѣ мы однимъ Духомъ крестились въ одно тѣло... и всѣ напоены однимъ Духомъ» (1 Кор. 12: 4-5, 13). Вотъ единственное основаніе единства или, что то же, каеоличности Церкви, которая есть, такимъ образомъ, не экстенсивная величина, зависящая отъ внѣшней протяженности, но интенсивная, духовная окачественность, присущая всякому подлинному церковному опыту. Церковь едина, ибо жизнь ея единственна, единство есть качество церковности. Жизнь въ Богѣ всегда имѣетъ въ себѣ свойство цѣлостности, а постольку и всеобщности, какъ въ смыслѣ качественного ея тождества въ разныхъ мѣстахъ и въ разныя времена, такъ и въ смыслѣ внѣшняго ея единообразія, проистекающаго изъ внутренняго единства. Духовная жизнь имѣетъ свой особый языкъ, единый для всѣхъ: чудо Пятидесятницы, упразднившее раздѣленіе языковъ, всегда продолжается въ жизни Церкви. Только силою этого самотождества или каеолическаго единства въ Церкви становится законно и понятно то словоупотребленіе, ко-

торое иначе может показаться вопіющимъ противорѣчіемъ и несообразностью: «Церковь Божія, сущая въ Коринѣ» (1 Кор. 1: 2, 2 Кор. 1: 1). Какимъ образомъ Церковь Божію, вселенскую и единую, можно связывать и видимо отождествлять съ помѣстной общиной (къ тому же страждущей такими нестроениями и грѣхами, какъ коринеская?) Это становится однако вполне понятнымъ и естественнымъ, если имѣть въ виду внутреннее единство Церкви, какъ благодатную жизнь, проявляющуюся и осуществляющуюся въ многочисленныхъ частныхъ церквахъ, помѣстныхъ общинахъ.

Но какова же эта связь, существующая между единствомъ церкви внутреннимъ или качественнымъ и внѣшнимъ или количественнымъ, находящимъ свое выраженіе и въ организациі? Эта связь несомнѣнно существуетъ: внутреннимъ единствомъ обосновывается и, до извѣстной степени, предполагается и внѣшнее, причемъ это послѣднее можетъ осуществляться въ двухъ направленіяхъ: какъ одинаковость жизни церковной въ разныхъ мѣстахъ и какъ связь іерархической организациі. Единство жизни церковной устанавливается общностью вѣроученія, догматовъ, всего преданія церковнаго и, прежде всего, Слова Божія, свершеніемъ таинствъ, богослуженія, всѣмъ богопочитаніемъ. Есть единый могучій, неизмѣримый въ глубинѣ своей потокъ п р е д а н і я церковнаго, въ которомъ сливаются отдѣльныя жизни и въ который вливается всякая частная община. Это есть не повтореніе, но общность, не одинаковость, но единство, не раздѣльное бытіе, но бытіе въ раздѣльности, не «подобосущіе», но «единосущіе». Вся сокровищница церковнаго преданія, благодатно содержаемаго церковію, не вмѣщается въ рамки никакого ч а с т н а г о церковнаго опыта, и однако онъ возможенъ лишь на общей ея основѣ, какъ каждая капля воды имѣетъ въ себѣ вкусъ и влажность цѣлаго океана, и каждый листокъ на деревѣ питается чрезъ посредство ствола отъ всего корня. Духъ Святыи, вся исполняя, движетъ жизнью Церкви. Это не значить также, чтобы каждый членъ Церкви въ своемъ личномъ обладаніи содержалъ всю догматику, экзегетику, литургику. Однако онъ не можетъ и не долженъ, не отпадая тѣмъ самымъ отъ единства Церкви, носить въ своемъ религіозномъ сознаніи какое-либо устремленіе, противорѣчащее церковному ученію и съ нимъ несовмѣстимое (какъ, напр., аріанство или толстовство). Быть слабымъ, малосвѣдущимъ членомъ Церкви не значить быть еретикомъ, извращающимъ или отвергающимъ ея ученіе. При этомъ члены Церкви содержатъ ея ученіе не на основаніи своего л и ч н а г о изслѣдованія или личнаго убѣжденія — оно можетъ имѣть значеніе только посредствующее, какъ пути, приводящаго къ Церкви, — но на основаніи а в т о р и т е т а самой Истины, жизненно опознанной въ Церкви, которая есть с т о л п ѣ и у т в е р ж д е н і е И с т и н ы (Тим. 3: 15). Не все церковное доступно и вмѣстимо всякому ея члену, — такъ было и есть во всѣ времена существованія Церкви, ибо она вмѣщаетъ знатныхъ и простыхъ, богатыхъ и бѣдныхъ, господъ и рабовъ, старыхъ и юныхъ. Глубина вѣдѣнія Церкви завѣдомо превышаетъ силы отдѣльнаго человѣка, какъ бы онъ ни былъ одаренъ. Но онъ дол-

женъ п р о в ѣ р я т ь себя по Церкви, учиться у Церкви, вопрошать Церковь, искать въ ней, а не въ себѣ самомъ истины. Для него церковность есть критерій истинности его мнѣній, у него не должно быть другой заботы, или другого желанія, какъ быть ц е р к о в н ы м ъ, находиться во внутреннемъ согласіи съ Церковью, и всякое самочиніе и своемысліе должны быть ему чужды. Однако такое послушаніе Церкви не есть внѣшнее, пассивное, но внутреннее, творческое, — послушаніе не раба, но сына, не страха, но любви. У любящаго нѣтъ большей заботы, какъ быть въ согласіи съ любимымъ, у сына же быть въ единеніи съ небеснымъ Отцомъ и Матерію — Церковію. Но это единеніе тогда только полно и возможно, когда оно является искреннимъ и свободнымъ. Церковь для членовъ своихъ есть любимая и любящая мать, — не власть, но авторитетъ, а потому — в л а с т ь а в т о р и т е т а. Для того, кто вѣдаетъ въ Церкви изліяніе Духа Божія, противленіе Церкви есть противленіе Духу Святому, есть желаніе «солгать Духу Святому» (Д. А. 5:3). Практически же изъ этого слѣдуетъ, что во всемъ необъятномъ составѣ церковнаго ученія различаются разныя его части, имѣющія для даннаго момента различную степень ясности и значенія. Есть истины незыблемыя и для всѣхъ ясныя, — необходимыя (necessaria), — таковы, напримѣръ, символъ вѣры, не даромъ возглашаемый на литургіи вѣрныхъ, и есть истины искомыя, представляющія предметъ пытливаго и благочестиваго богословствованія и не только допускающія свое ихъ истолкованіе, но даже — до времени — обязывающія къ посильному ихъ проясненію лицами, къ тому призванными и подготовленными: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* (Бл. Августинъ). Охраненіе церковной свободы — въ своемъ мѣстѣ и въ своихъ границахъ — есть одно изъ условій незыблемости церковнаго авторитета. Церковная дисциплина, внутренняя и внѣшняя, только тогда жизненна и крѣпка, когда опирается на свободное сознаніе своего долга и любви: *in omnibus caritas*. Но на каждого члена Церкви возлагается долгъ — узнавать свою вѣру, воцерковляться въ отношеніи ученія церковнаго и стремиться къ достиженію доступными для него средствами, наипаче же жизненнымъ подвигомъ своимъ. «Кто любить Бога, тому дано знаніе отъ Него» (1 Кор. 8:3). «И вы помазаніе имѣете отъ Святаго и имѣете все... самое сіе помазаніе учить васъ всему, и оно истинно и неложно, но чему оно научило васъ, въ томъ и пребывайте». (1 Ио. 2,20,27). Источникомъ ученія, для всѣхъ доступнымъ и равно необходимымъ служить б о г о ж и т і е, каковымъ является богослуженіе, участіе въ молитвословіяхъ и таинствахъ церковныхъ, въ благодатномъ ея богодѣйствіи. Самъ Христосъ, вселяясь въ вѣрныхъ, чрезъ таинства Тѣла и Крови, подаетъ имъ силу Свою и умъ Свой; самъ Духъ Св., живущій въ Церкви и сообщающійся въ таинствахъ церковныхъ, научаетъ ихъ всякой истинѣ. Весь чинъ богослуженій церковныхъ, храмъ со св. иконами и священными изображеніями, учить и назидаетъ вѣрующихъ.

Въ утвержденіи и храненіи церковнаго преданія свое значеніе имѣетъ и чело-

вѣческое усилие и воля, богословская мысль и богословская наука, движимая духомъ церковности. Начиная съ первыхъ вѣковъ христіанства и до нашихъ дней богословіе оказывало Церкви свои услуги, которыя Церковь и оцѣнила, возвеличивая особый даръ и подвигъ «отцовъ Церкви и вселенскихъ ея учителей». Дѣла вселенскихъ соборовъ были бы неосуществимы безъ наличія этихъ богословскихъ усилий. И хотя въ разные эпохи существованія Церкви требовались различные дары и различные усилія, но потребность въ богословствованіи, опирающемся на всѣ доступныя средства научнаго изслѣдованія, была на лицо во всѣ времена ея историческаго существованія, а въ частности и въ наше время. Церковное преданіе хранится не какъ талантъ, зарытый въ землю, но какъ непрестанно приумножаемый и обращае-мый, отдаваемый въ ростъ, по слову Евангельской притчи.

Единство преданія и богодѣйствія есть жизненное осуществленіе единства Церкви. Но это единство выражается и въ одинаковомъ, для всѣхъ частныхъ церквей общимъ строеніемъ церкви, ея организаціей. Рядомъ съ ед и н о с у щ і е мъ внутренней жизни въ ней имѣется и п о д о б о с у щ і е в н ѣ ш н и хъ ея формъ или организаціи, изъ этого внутренняго единосушія вытекающихъ. Этимъ мы переходимъ уже къ ученію о Церкви какъ организаціи. Церковь есть общество іерархически организованное, имѣющее церковную власть и подданство или пасомыхъ. Власть въ Церкви связана съ священнымъ саномъ, присуща этому послѣднему. Господь, Верховный Архіерей нашъ, посвятилъ апостоловъ на служеніе, давая имъ в л а с т ь вязать и рѣшить. Эта апостольская власть, преемственно сохраняющаяся въ священствѣ, состоитъ въ священнодѣйствіи, правѣ совершенія таинствъ и церковнаго поученія. Эта власть не можетъ быть ни отнята, ни умалена, ибо она дана самимъ Господомъ, и различіе между мірянами и священствомъ не можетъ быть упразднено, потому что священство обладаетъ особымъ даромъ Св. Духа, низводимымъ на посвящаемого при хиротоніи. Священство существуетъ не силою человѣческаго избранія, не порученіемъ отъ общины, какъ это учить протестантизмъ, но т а и н с т в о мъ рукоположенія. Древнѣйшее преданіе Церкви свидѣтельствуетъ, что руководство жизнью церковной находилось въ рукахъ іерархіи и, въ частности, во главѣ церковныхъ общинъ стояли епископы. «Nulla ecclesia sine episcopo» (Тертуллианъ). «Кто не въ единеніи съ епископомъ, тотъ и не въ Церкви» (Св. Кипріанъ). Преемство епископской власти отъ апостоловъ устанавливается списками епископовъ древнѣйшихъ церквей: «смирнская, напр., представляетъ Поликарпа, поставленнаго Іоанномъ, римская — Климента, рукоположеннаго Петромъ; равно и прочія церкви указываютъ тѣхъ мужей, которыхъ, какъ возведенныхъ на епископство отъ самихъ апостоловъ, имѣли они у себя епископами апостольскаго сѣмени» (Св. Ириней). Основанія для ученія о степеняхъ іерархіи и ея апостольскомъ происхожденіи имѣются и въ Словѣ Божіемъ, гдѣ говорится, что апостолы возлагали руки на пресвитеровъ и епископовъ (хотя это епис-

копство и пресвитерство въ тогдашнемъ видѣ не вполне совпадаетъ съ теперешнимъ). (Д. А. 14:23, 20:28; Тит. 1:5, 2:1, 13, Тим. 6:20, Тим. 1:16, 4:12, I Петр. 5:12, 2 Тим. 2:2, I Тим. 5:22, 6:17). Протестанское отрицаніе священства, которое находится въ связи съ общимъ поврежденіемъ всего ученія о таинствахъ въ протестантизмѣ, опирается на мысль о всеобщемъ священствѣ всѣхъ христіанъ: «вы родъ избранный, царственное священство, народъ святой, люди, взятые въ удѣлъ». (I Петр. 2:9). Въ этихъ словахъ апостольскихъ, дѣйствительно, выражена мысль о нѣкоторомъ всеобщемъ помазаніи, присущемъ всему христіанству. Но почему это можетъ препятствовать или противорѣчить существованію нарочито поставленныхъ разныхъ степеней священства, опирающагося на особые дары Духа Св. чрезъ апостольское преемство? Для этого нельзя привести рѣшительно никакого серьезнаго основанія. Превращеніе священниковъ въ простыхъ избранныхъ общины, которая этимъ избраніемъ всецѣло порождаетъ ихъ и передаетъ имъ права служенія слова и священнодѣйствія, вноситъ ложный демократическій принципъ поставленія *снизу*, черезъ избраніе, и тѣмъ разрушается іерархическое начало, которое держится не на избраніи, но на постановленіи или посвященіи.

8. *Внѣшнее единство Церкви.* Осуществленіемъ іерархіи вносится начало в н ѣ ш н я г о единства Церкви, наряду съ внутреннимъ. Благодаря іерархіи Церковь есть организованное общество, имѣющее законную власть и порядокъ или право: единство молитвенно-догматическое и мистическое восполняется единствомъ каноническимъ. Высшая церковная власть естественно связана съ саномъ епископскимъ, которому въ случаѣ нужды принадлежитъ примѣненіе церковныхъ каръ. Такимъ образомъ, естественное строеніе Церкви, какъ организованнаго общества, выражается въ рядѣ епископій, живущихъ полною жизнью въ своихъ собственныхъ предѣлахъ. Однако эти частныя епископіи соотвѣтствуютъ м н о ж е с т в е н н о с т и «святыхъ Божіихъ церквей», съ каковымъ мы встрѣчаемся и въ Словѣ Божіемъ. (Ср. Откр. 1:11-20). «Привѣтствуютъ васъ всѣ церкви Христовы» (Рим. 16:16), — слово *ц е р к о в ь* склоняется въ множественномъ числѣ. Такимъ образомъ полагается основаніе не только единообразію церковной организаци, но и ея множественности. Это соотвѣтствуетъ тому, что Господь избралъ двѣнадцатерицу апостоловъ, и эта двѣнадцатерица въ с о в о к у п н о с т и своей представляетъ собой церковное верховенство, какъ это выразилось и при избраніи новаго апостола на мѣсто Іуды въ восполненіе двѣнадцати (Д. А. 1:15-26), причемъ первымъ органомъ власти вселенской церкви явился соборъ апостоловъ и пресвитеровъ (Д. А. 15). Эти епископіи не остаются чуждыми одна другой, онѣ находятся между собою въ общеніи, причемъ это общеніе также принимаетъ организованную форму. Согласно 34 апост. правилу, епископы каждой страны должны имѣть перваго между собою, который и является центромъ единенія ряда общинъ, причемъ въ исторіи церкви

этот помѣстный примать облекался въ разныя формы: архіепископій, митрополій, патріархій. Однако патріархіи, даже обширныя, представляютъ собою лишь церковныя провинціи или діоцезы. Эти провинціи также находятся въ духовномъ общеніи между собою, которое получаетъ то или иное выраженіе, соотвѣтственно нуждамъ и возможностямъ. Наиболѣе яркимъ выраженіемъ этого общенія являются вселенскіе соборы, которые получили авторитетъ высшей власти для вселенской церкви и установили рядъ церковныхъ законовъ (каноновъ), имѣющихъ общую значимость на протяженіи всей церкви. Возможность новыхъ вселенскихъ соборовъ въ будущемъ отнюдь не исключена, даже, повидимому, въ послѣднее время она становится вѣроятнѣе, чѣмъ еще недавно, но и при отсутствіи ея она до извѣстной степени восполняется с о б о р о в а н і е мъ, общеніемъ отдѣльныхъ церквей по разнымъ вопросамъ для установленія общихъ мнѣній въ случаѣ нужды и духовнымъ единеніемъ въ молитвахъ и таинствахъ. Такимъ образомъ, какъ организованное общество, Церковь распадается на рядъ отдѣльныхъ автокефальныхъ церквей, руководящихся въ своей жизни общимъ церковнымъ законодательствомъ, — священными канонами и общностью вѣры и жизни.

Достаточно ли этимъ выражается и обезпечивается е д и н с т в о церковной организациі и всей церковной жизни? Не вносится-ли въ жизнь церковную началомъ автокефальности дурная множественность, пестрота, провинциализмъ вмѣстѣ съ національными страстями и политическими вліяніями? Не нуждается-ли единая Церковь въ единой и единоличной власти? Вотъ вопросъ, который естественно и неизбежно возникаетъ, когда мы стараемся уяснить себѣ природу церковнаго единства, и онъ настойчиво выдвигается съ католической стороны, вмѣстѣ съ обвиненіями противъ православія въ анархіи, непослѣдовательности, нерѣшительности, расколѣ. Для католиковъ единство церкви п р е ж д е в с е г о выражается въ наличіи единого главы Церкви, Римскаго Первосвященника, облеченнаго всей полнотою власти на протяженіи всей Церкви. (*plena et suprema potestas jurisdictionis in universam Ecclesiam, ordinaria et immediata sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles*). Римская церковь есть м о н а р х і я, ничѣмъ и никѣмъ не ограниченная снизу, причемъ это монархическое начало именно и почитается здѣсь обезпечивающимъ и устанавливающимъ единство Церкви. Римское пониманіе единства Церкви, какъ абсолютной церковной монархіи отнюдь не вызывается существомъ ея. Хотя въ Церкви и существуетъ власть, но все же она есть прежде всего не организациа власти, но единство жизни. Наличность ряда автокефальныхъ церквей не препятствуетъ этому единству, какъ и, наоборотъ, единоличный режимъ не всегда можетъ его обезпечить. Перенесеніе въ область церковной жизни нормъ и понятій государственнаго права затемняетъ и извращаетъ существо вопроса: церковь невольно приравнивается тѣмъ государственной организациі или партіи, въ ней развивается имперіалистическій духъ съ преобладаніемъ п р а в о-

в о г о сознанія («юридизмъ»). Внѣшнія удобства, дѣйствительныя или кажущіяся, связанныя съ церковнымъ централизмомъ сопровождаются ослабленіемъ интимнаго, мистическаго самосознанія. Вступать на путь внѣшняго единства власти въ цѣляхъ церковнаго единства значило бы незамѣтно подмѣнить самую задачу, — хотѣтъ не столько единства церковной жизни, сколько однообразія церковнаго порядка. Уже самое появленіе такого желанія свидѣтельствовало бы о происшедшемъ нарушеніи внутренняго церковнаго равновѣсія. Единство Церкви есть в н у т р е н н я я норма и задача, которая не должна упрощаться и извращаться привнесеніемъ чуждыхъ началъ. На этомъ основаніи примать в л а с т и Церкви враждебенъ и ненуженъ. Однако нельзя того же сказать про примать а в т о р и т е т а, который является символомъ церковнаго единенія и порождается имъ. По тому же самому закону жизни церковной, по которому помѣстныя церкви должны имѣть перваго епископа въ каждомъ народѣ, образовались и патріархаты, причемъ и отношенія между патріархами также опредѣлились извѣстнымъ различіемъ въ авторитетѣ. Первенство авторитета въ древней церкви принадлежало безспорно кафедрѣ ап. Петра, Римской церкви. Вслѣдствіе растущихъ притязаній Римской кафедры, которая хотѣла первенства не только примата, авторитета, но власти, получившей въ послѣдствіи и догматическое обоснованіе на Ватиканскомъ соборѣ, восточную церковь былъ отвергнутъ и примать авторитета. Послѣ разрыва съ рим. церковью первое мѣсто Римской кафедры въ хорѣ автокефальныхъ церквей осталось незамѣщеннымъ (потому что его, конечно, не могъ замѣстить и Византійскій патріархъ). Такъ это остается и по настоящее время. *)

Различіе между церковнымъ востокомъ и западомъ, православіемъ и католичествомъ состояло и состоитъ въ томъ, что въ глазахъ перваго сама Церковь даетъ права и устанавливаетъ авторитетъ той или другой кафедры, въ частности и римской, въ глазахъ же второго папѣ римскому принадлежитъ власть *ipso iure* надъ всею церковью, по божественному установленію. Римское пониманіе церкви, какъ единоличной папской монархіи неизбѣжно извращаетъ природу церковнаго единства, которое устанавливается не столько организаціей власти, сколько единствомъ жизни, и наклоняетъ его въ сторону примата власти и тѣмъ самымъ невольнo огосударствливаетъ церковь изнутри. Римская доктрина догматически основывается на рядѣ произвольныхъ утвержденій. Первое изъ этихъ утвержденій состоитъ въ томъ, будто Господь Иисусъ Христосъ вручилъ Петру в л а с т ь надъ апостолами и Церковью (Мф. 16:16) на пути въ Кесарію, когда Петръ отъ лица всѣхъ апостоловъ, къ кото-

*) Митр. Антоніемъ недавно въ печати высказано мнѣніе, что папа Римскій, если-бы отказался отъ догматическихъ своихъ заблужденій, имѣлъ бы первенство чести, а по практическимъ соображеніямъ могъ бы получить и значительную власть, даже болѣе обширную, нежели та, которая была ему свойственна до церковнаго раздѣленія (*The Christian East*, February 1924).

рымъ былъ обращенъ вопросъ Господа, исповѣдываль свою вѣру. Римское истолкованіе этого текста создало тысячелѣтній г и п н о з ъ, подъ вліяніемъ котораго католиками воспринимается этотъ текстъ какъ установленіе примата в л а с т и Петра надъ всѣми апостолами *). Въ настоящее время этотъ экзегетическій произволь догматизированъ постановленіемъ Ватиканскаго собора, который анаеменовалъ всѣхъ, кто утверждаетъ, что «блаженный ап. Петръ не былъ поставленъ Господомъ І. Христомъ княземъ (principem) всѣхъ апостоловъ и главой всей воинствующей Церкви», или же что римской каедрѣ принадлежалъ примать только чести, а не «подлинной и настоящей (verae propriaeque) юрисдикціи». Для вѣрующихъ католиковъ этотъ вымыселъ есть очевидный фактъ, который они вычитываютъ въ Евангеліи, хотя въ немъ и нѣтъ ничего подобнаго, согласно пониманію всей вселенской церкви до раздѣленія, да и въ настоящее время — не только во всемъ православномъ мірѣ, но и за предѣлами православія. Вторымъ утвержденіемъ, базирующимъ римскую доктрину, является, что власть, принадлежавшая ап. Петру, ввѣрена была не только лично ему, но и всѣмъ его преемникамъ, въ лицѣ Римскаго епископа; отрицающіе этотъ догматъ также анаеменовуются Ватиканскимъ соборомъ (Const. de Eccl. Chr., cap. 1, 2) Это утвержденіе преемства, конечно, уже не вычитывается изъ Евангелія, оно представляетъ собою плодъ многовѣковаго развитія Зап. Церкви въ сторону монархическаго имперіализма. И хотя Римская каедра ап. Петра (впрочемъ не надо забывать, что она была не единственной, ибо и Александрійская и Антиохійская церкви были основаны ап. Петромъ, Римская же была совмѣстнымъ дѣломъ апостоловъ Петра и Павла) пользовалась высокимъ почитаніемъ во вселенской церкви, и ей воздавалось первенство чести (каноны 1 всел. 6, 2 всел. 3, 4 вс. 28, Трул. 36, Соф. 1), но, разумѣется, ватиканскій догматъ никогда не являлся общимъ убѣжденіемъ востока и запада. И, наконецъ, третье утвержденіе римской доктрины состоитъ въ провозглашеніи единоличной абсолютной власти папы въ церкви, церковнаго самодержавія. Эта власть выражается въ полной и высшей юрисдикціи надъ всею Церковью в о в с ѣ х ъ дѣлахъ, не только вѣроученія, но и жизни и дисциплины, прямой и непосредственной, ordinaria et immediata, какъ отдѣльными церквами, такъ и пастырями и вѣрующими (Const. de Eccl. с., 3) Это сосредоточеніе всей церковной власти въ лицѣ папы, догматизированное Ватиканскимъ соборомъ, означаетъ и сосредоточеніе въ лицѣ его всей ц е р к о в н о с т и. **). Дѣйствительно, предъ наличіемъ такой безусловной и притомъ богоустановленной власти задачи церковной жизни и осуществленіе церковнаго единства сводятся къ п о в и н о

*) Подробный экзегетическій разборъ Мѡ. 16: 18 и проч. текстовъ см. въ специальномъ очеркѣ: «Петръ и Іоаннъ, два первоапостола» (готов. къ печати). Общую же характеристику римскаго католицизма см. въ очеркѣ: «Ватиканскій догматъ» (гот. къ печати).

**) Мы коснемся въ слѣдующемъ очеркѣ ватиканскаго догмата папской н е п о г р ѣ ш и м о с т и .

в е н і ю, церковное единство становится дѣломъ дисциплины и послушанія, сверху и донизу. Здѣсь не остается мѣста не только самочинію, которому и не должно быть доступа въ церкви, но и свободѣ христіанской, къ которой призвалъ насъ Господь (Гал. 5:1). Власть папы, какъ абсолютная, не знаетъ апелляціи: *sedes Romana anemine iudicatur*, — и такъ какъ папа принципиально можетъ приказывать всѣмъ, все и обо всѣмъ, то онъ становится н а д ъ церковью, в ы ш е церкви, или, иначе сказать, онъ самъ и есть истинная церковность, къ которой должны примѣняться и себя по ней провѣрять всѣ члены церкви. Получается неизбежно с м ѣ щ е н і е внутреннего центра церковности. Это соотвѣтствуетъ и качественно и н о м у характеру церковнаго опыта или церковной жизни въ католичествѣ сравнительно съ вселенской церковью: здѣсь церковь есть въ первую очередь организація власти, церковная имперія, примать власти, подзаконность, не оставляющая мѣста свободѣ и единству въ любви. Это есть реакція ветхозавѣтности въ новозавѣтномъ христіанствѣ, въ изначальной борьбѣ номизма и свободы внутри церкви. (Разумѣется, мы говоримъ здѣсь только о догматическихъ очертаніяхъ, дѣйствительная жизнь можетъ быть и, конечно, есть глубже и богаче и церковнѣе, нежели это можно ожидать, судя по неумолимости доктрины). Нельзя отрицать, что церковная монархія имѣетъ за себя рядъ практическихъ преимуществъ. Если только на нее согласиться, она удобна и освобождаетъ отъ неразрѣшимыхъ трудностей. Таковыми являются въ исторической практикѣ автокефальныхъ церквей тренія и споры по поводу ю р и с д и к ц і и и ея размежеванія и проистекающая отсюда раздробленность и пестрота. Это — ч е л о в ѣ ч е с к а я сторона и, конечно, человеческая с л а б о с т ь исторической церкви въ свободѣ и многообразіи ея соборнаго бытія. Если пойти въ полонъ и сложить свою автономію у папскаго престола, споры объ юрисдикціи замолкаютъ, разумѣется, для того, чтобы немедленно возродиться, лишь въ иной, скрытой формѣ — борьбы внутри папской куріи или на мѣстахъ. Но главное въ томъ, что ни за какія практическія удобства или за чечевичную похлебку нельзя уступить своего первородства.

Въ церковной жизни сочетаются начала послушанія и свободы, взаимно другъ друга обуславливая: послушаніе в н ѣ христіанской свободы, снятіе личной отвѣтственности, возложенной Богомъ на каждого, есть «иго рабства» (Гал. 5:1) и рабобѣдства, но не изъ рабовъ состоитъ Церковь Христова. Однако свобода, понятая какъ своеволие и отсутствіе церковной власти, не есть ц е р к о в н а я свобода. Церковь не есть государство и не должна себя опредѣлять и сознать по образу государства, она есть совершенно особое общеніе людей, въ которомъ формы организаціи не должны быть завершенными здѣсь на землѣ, но, начинаясь здѣсь, продолжаются и оканчиваются въ небѣ. Глава Церкви есть Христосъ, и потому Церковь не имѣетъ земного главы, она не можетъ имѣть и единственнаго намѣстника Христова, каковымъ притязаетъ быть римскій папа. Иначе этотъ е д и н ы й намѣст-

никъ, становясь главою церкви, заслоняетъ собою Главу Невидимаго и застилаетъ небо сплошной крышей своего купола. Но Христосъ имѣетъ много намѣстниковъ, которыхъ установилъ въ апостолахъ и ихъ преемникахъ епископахъ. Всякій епископъ, какъ носитель благодатной власти, есть намѣстникъ Христовъ, однако не въ своемъ обособленіи, не въ единственномъ числѣ, если такъ можно выразиться, но въ множественномъ, въ связи съ другими епископами, со всѣмъ епископатомъ. Господь избралъ двѣнадцать апостоловъ и эта двѣнадцатерица съ ап. Петромъ во главѣ (причемъ это главенство не означаетъ, конечно, никакого его с е р х-апостольства въ смыслѣ власти — на это нѣтъ никакихъ указаній въ Словѣ Божіемъ) — и образуетъ множественную, соборную власть въ Церкви, которая имѣетъ перваго (или первыхъ) въ своей средѣ, но не имѣетъ и не можетъ имѣть главы, ибо Глава ея Господь, сѣдящій одесную Отца. Куполь зданія церковной власти всегда остается недостроенъ и не можетъ быть достроенъ, дабы было открыто небо. Извѣстная незавершенность, нестройность присуща самому стилю церковной организаціи, есть ея свойство, хотя бы это и являлось дефектомъ съ правовой и государственной точки зрѣнія и влекло за собою многія трудности и практическія неудобства. Многоголосый и пестрый хоръ разноплеменныхъ автокефалій, который можетъ собираться, а можетъ и не собираться вѣками во вѣншнемъ единствѣ, являетъ собою тѣмъ не менѣе болѣе соответствующую природѣ церковнаго единства картину, нежели централизованная римская монархія. Церковь всегда имѣетъ наличную власть на мѣстахъ, — именно мѣстнаго епископа или же высшій органъ власти — патріарха, митрополита, синодъ, такимъ образомъ она никогда не страдаетъ безвластіемъ, пребываетъ іерархична. Эта власть въ законныхъ своихъ предѣлахъ дѣйствуетъ неограниченно и требуетъ себѣ безусловнаго подчиненія (напр. въ вопросахъ дисциплины или юрисдикціи). Но вмѣстѣ съ тѣмъ п р и н ц и п і а л ь н о каждая изъ этихъ мѣстныхъ властей не есть безапелляціонная и абсолютная, она не уничтожаетъ и не снимаетъ личной отвѣтственности съ каждого члена Церкви не только за неподчиненіе ей, но и за подчиненіе. Она не допускаетъ себѣ подчиненія слѣпому и рабскаго, но знаетъ лишь свободное и христіанское. Она никого не лишаетъ права и обязанности с у ж д е н і я , оно-то и есть основаніе соборности церковной, тогда какъ при наличіи единоличной, не знающей апелляціи, фактически въ каждомъ актѣ всегда непогрѣшимой власти «намѣстника Христова» для сужденія не остается мѣста, есть только повиновеніе. Посему церковное единство, какъ организація власти, осуществляется какъ д в ѣ н а д ц а т е р и ц а , соборная множественность, и отъ этой основы, положенной Христомъ, не должно быть отступленій въ сторону единоначалія, хотя бы во имя мистическаго единства. Противъ притязаній римскаго самодержавія въ Церкви нужно утверждать церковное многоначаліе, возглавляемое Христомъ. Это многоначаліе въ условіяхъ человѣческой исторіи, по грѣхамъ нашимъ, нерѣдко, а можетъ быть и всегда являетъ извѣстныя

анархическія черты, угрожаетъ распыленіемъ и провинціализмомъ, съ этимъ нужно бороться въ мѣру силъ, во имя сохраненія нерушимой свободы христіанства, которую принести въ жертву соблазняетъ церковное самодержавіе ради сомнительныхъ практическихъ преимуществъ.

Расколъ церковный коренится, очевидно, въ различіи церковнаго опыта, въ разномъ чувствѣ церкви, въ разности церковной психологіи, которая къ несчастію давно уже проникла въ догматику и въ церковную исторію. Люди начинаютъ по разному вѣдѣть и понимать одни и тѣ же факты при свѣтѣ различнаго внутренняго опыта. Такое именно впечатлѣніе оставляетъ многовѣковая полемика о папскомъ приматѣ. Въ настоящее время, кажется, исхожены всѣ пути, изучены всѣ аргументы, сказаны всѣ слова какъ съ той такъ и другой стороны, и каждая остается въ искреннемъ сознаніи своей правоты, и каждое возобновленіе спора только свидѣтельствуетъ объ его бесплодности и безрезультатности*). Должны совершиться нѣкія внутреннія событія, — внутреннее раскрѣпощеніе и разгосударствленіе церковности въ сердцѣ западнаго христіанства, для того, чтобы воочію увидѣть, что Господь поставилъ надъ церковью не одного князя апостоловъ, но всю двѣнадцатерицу, живое многоединство, соединяемое и скрѣпляемое не единствомъ власти, но единой жизнью, вѣрой и любовью.

ПРОТ. СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ.

{Продолженіе слѣдуетъ}.

*) Только еще недавно имѣлъ мѣсто новый обмѣнъ взаимныхъ возраженій по вопросу о папской власти между проф. Глубоковскимъ и еп. Горомъ съ одной стороны и Батифолемъ съ другой (The christian East, novem. 1923, febr., june, sept., dec. 1924), причемъ лишній разъ можно удостовѣриться, какъ мало даетъ здѣсь полемика, хотя это отнюдь не значитъ, чтобы отъ нея всегда нужно и можно уклоняться. Но справедливы остаются слова: Bishop Gore: «The old points of controversy cannot be got out of the way». (June 1924; p. 65)

ЗНАЧЕНИЕ СЕРДЦА ВЪ РЕЛИГИИ.

Понятіе «сердца» занимаетъ центральное мѣсто въ мистикѣ, въ религіи и въ поэзіи всѣхъ народовъ. Одиссей размышлялъ и принималъ рѣшенія «въ миломъ сердцѣ». Въ Иліадѣ глупый человѣкъ называется человѣкомъ съ «неумнымъ сердцемъ». Индусскіе мистики помѣщали духъ человѣка, его истинное Я въ сердцѣ, а не въ головѣ. И въ Библии сердце встрѣчается на каждомъ шагу. Повидимому, оно означаетъ органъ всѣхъ чувствъ вообще, и религіознаго чувства въ особенности. Трудность, однако, состоитъ въ томъ, что сердцу приписывается не только чувство, но и самыя разнообразныя дѣятельности сознанія. Такъ, прежде всего, сердце мыслить. «Говорить въ сердцѣ» — значить на библейскомъ языкѣ — думать.*) Но далѣе, сердце есть органъ воли; оно принимаетъ рѣшенія. **) Изъ него исходитъ любовь: сердцемъ или отъ сердца люди любятъ Бога и ближнихъ. Говорится, что мы «имѣемъ кого либо въ своемъ сердцѣ», (Фил. 17, 2. Кор. 7,3) или «у насъ съ кѣмъ-нибудь единое сердце» (Дѣян. 4,32). Наконецъ, въ сердцѣ помѣщается такая интимная скрытая функція сознанія, какъ совѣсть: совѣсть, по слову апостола, есть законъ, написанный въ сердцахъ. Сердцу приписываются также самыя разнообразныя чувства, проносающіяся въ душѣ: оно «смущается», «устрашается», «печалится», «радуется», «веселится», «сокрушается», «мучается», «скорбитъ», «питается наслажденіемъ», «разслабляется», «содрогается». ***) Какъ будто бы сердце есть *сознаніе вообще* все то, что изучается психологіей; и дѣйствительно, въ Библии понятіе «сердца» и понятіе «души» иногда замѣняютъ другъ друга; точно также понятіе «сердца» и понятіе «духа».

*) Ис. 10,7. Пс. 140,3. Пр. 6,14,18. 19,21. Мѡ. 9,4. 13,15. Лк. 1,51. Іо. 12,40. Евр. 4,12. Рим. 1,21. Еф. 1,18.

**) Дѣян. 5,4. 7,23. 11,23. 1 Кор. 4,5. 2 Кор. 7,9. 8,16. 1 Кор. 7,37. Рим. 10, 1,28. Апок. 17,16. Лк. 24,38. 1 Кор. 2,9. Дѣян. 7,39.

***) Іо. 14,1,27. 16,6,22. Дѣян. 2,26. 14,17. 21,13. Рим. 9,2. 2 Кор. 2,4. Іа. 5,5. Іов. 23,15 ff.

Но затрудненія наши увеличиваются, когда мы убѣждаемся, что сердце обнимаетъ собою не только явленія психической, но и физической жизни. Всѣ явленія жизни исходятъ изъ него и возвращаются къ нему, дѣйствуютъ на сердце: каждое физическое подкрѣпленіе пищей и питьемъ — подкрѣпляетъ сердце; каждое отягощеніе — отягощаетъ сердце (Лк. 21, 34); каждое нападеніе на жизнь — есть нападеніе на сердце (Исх. 9, 16). Вотъ почему говорится: «больше всего оберегаемаго оберегай свое сердце, *ибо отъ него исходитъ жизнь*». (Пр. 4, 23). Въ этомъ безконечномъ разнообразіи значеній символъ «сердце» грозитъ совершенно расплыться, сдѣлаться совершенно неуловимымъ, превратиться въ простую поэтическую метафору. И, однако, это не такъ: сердце на религіозномъ языкѣ есть нѣчто очень точное, можно сказать, математически точное, какъ центръ круга, изъ котораго могутъ исходить безконечно различные радіусы, или свѣтовой центръ, изъ котораго могутъ исходить безконечно разнообразные лучи.

Библія приписываетъ сердцу всѣ функции сознанія: мышленіе, рѣшеніе воли, ощущеніе, проявленіе любви, проявленіе совѣсти; больше того, сердце является центромъ жизни вообще — физической, духовной и душевной. Оно есть центръ прежде всего, центръ во всѣхъ смыслахъ. Такъ говорится о «сердцѣ земли», о «сердцевинѣ дерева» (Мѡ. 12, 40). Естественный вопросъ: не есть ли это выраженіе «сердце» въ такомъ случаѣ какъ разъ то самое, что въ психологіи хорошо извѣстно, какъ принципъ единства сознанія, какъ центръ сознанія?

Это не вполне такъ, здѣсь есть нѣчто болѣе глубокое, религіозное, остающееся недоступнымъ для научной эмпирической психологіи. Есть глубокія основанія, почему здѣсь принимается религіозный символъ «сердца», а не понятіе души, сознанія, ума, даже духа. Въ самомъ дѣлѣ, сердце означаетъ нѣкоторый *скрытый* центръ, *скрытую* глубину, недоступную для взора. Въ этомъ смыслѣ Библія говоритъ о «сердцѣ моря», о «сердцѣ земли», какъ о томъ, что кроется въ ихъ таинственной глубинѣ; въ еще большей степени это можно сказать о сердцѣ самого Бога. Леонъ Блуа называетъ сердце Божества «бездною», и многіе мистики говорятъ объ этой «безднѣ», какъ о послѣдней ирраціональной глубинѣ Божественнаго центра (Ungrund Якова Беме). Но тоже самое можно сказать и о сердцѣ человѣка, какъ о сокровенномъ центрѣ личности. Онъ прежде всего недоступенъ чужому взору, мы не проникаемъ извнѣ въ сердца людей. Сердца ближнихъ для насъ не прозрачны.

Но не нужно думать, что предѣльная глубина человѣка закрыта только для другихъ, она непостижима въ значительной степени и для него самого; мы не умѣемъ, а иногда не хотимъ понять самихъ себя, боясь заглянуть въ бездну своего сердца. Глубочайшая мудрость заключается въ этомъ изреченіи оракула, которое любилъ приводить Сократъ: «*Познай самого себя*» — мудрость эллинская и древне индійская. Но люди не знаютъ самихъ себя, и не только въ смыслѣ своего характера, своихъ страстей, своихъ недостатковъ, нѣтъ, въ гораздо болѣе глубокомъ смыслѣ: они

не знают своей истинной самости, своего истинного Я — того, что индусы называют «атманъ», что христианство называет — безсмертной душой, сердцемъ, сердцемъ души. Сократъ и индійскіе мудрецы знали, что человѣкъ отдѣленъ отъ этой своей самости ежедневной суетой жизни, заботами о своемъ тѣлѣ, заботами объ удовольствіяхъ, о вещахъ, о приобрѣтеніи. Христосъ говоритъ: какая польза человѣку, если онъ весь міръ приобрѣтетъ, душу же свою потеряетъ? Онъ говоритъ здѣсь именно объ этомъ предѣльномъ таинственномъ центрѣ личности, гдѣ лежитъ вся ея цѣнность и вся ея вѣчность. Найти эту свою вѣчность, значить найти свое истинное Я, заглянуть въ глубину своего сердца. И это удастся немногимъ, и прежде всего переживается, какъ чувство глубочайшаго изумленія, какъ бы новаго духовнаго рожденія или исцѣленія отъ прирожденной слѣпоты. Человѣкъ, который дѣйствительно захочетъ заглянуть въ свою собственную глубину, непремѣнно долженъ стать религіознымъ человѣкомъ, онъ долженъ испытать религіозное чувство, чувство благоговѣнія, мистическаго трепета по отношенію къ самому себѣ, по отношенію къ бездонности своего сердца, онъ долженъ увидѣть въ самомъ себѣ *le monde entier, plein d'infini* (Лейбницъ). Ибо вѣдь религія есть одновременно признаніе Божественности Бога и Божественности самого человѣка. Религія есть нахождение Бога въ себѣ и себя въ Богѣ и атеизмъ есть не только невѣріе въ Бога, но непремѣнно также невѣріе въ человѣка, невѣріе въ самого себя, невѣріе въ свою абсолютную цѣнность и въ свою абсолютную вѣчность. Атеизмъ считаетъ, что Я — это мое тѣло, мои страсти, мои желанія, мои движенія и дѣйствія въ этомъ мірѣ, и все это, конечно, преходяще и разруσιμο и проносится, какъ дымъ. Въ этомъ нѣтъ никакой моей истинной *самости*. Атеизмъ есть міросозерцаніе постоянно двигающееся на периферіи, на поверхности, постоянно вѣрящее во внѣшность, видимость, атеизмъ есть отрицаніе таинственнаго центра личности и, въ силу этого, отрицаніе таинственнаго центра вселенной. Для него нѣтъ никакого «сердца земли», «сердца моря», «сердца небесъ», для него нѣтъ и сердца человѣка, ибо онъ никогда не спускается въ глубину, постоянно скользитъ по поверхности и, конечно, нѣтъ ничего легче, какъ скользить по поверхности. Поверхностное есть самое легкое, самое общедоступное. Атеизмъ есть банальнѣйшее міросозерцаніе, міросозерцаніе бездарности. Аристотель говоритъ, что начало философіи есть удивленіе; мы можемъ сказать, что начало религіи есть *чувство тайны*, трепетъ таинственнаго, благоговѣніе передъ таинственнымъ. Въ этомъ смыслѣ атеизмъ и позитивизмъ есть столько же безрелигіозное, какъ и не философское міровозрѣніе: онъ ничему не удивляется и ни передъ чѣмъ не благоговѣетъ. Скептически безрелигіозный европеецъ совершенно потерялъ чувство изумленія.

Необходимо признать сердце основнымъ органомъ религіозныхъ переживаній. Въ простотѣ и доступности этого слова «сердце», этого символа, постоянно присутствующаго въ простой разговорной рѣчи — его высокая религіозная цѣнность. Человѣкъ «безъ сердца» есть человѣкъ безъ любви и безъ религіи, безрелигіозность

есть въ концѣ концовъ безсердечность. Неправда, будто существуетъ какая то безрелигіозная сердечность въ формѣ гуманности, солидарности, классового сознанія, и т. п. Самыя большія преступленія были совершены ради такой гуманности, были оправданы декламациями о любви къ человечеству, риторикой въ духѣ Руссо и Робеспьера. Прежде всего можно сказать, что у этихъ людей нѣтъ сердца, а, слѣдовательно, они потеряли мистическую связь съ ближними и съ Богомъ, они потеряли, конечно, и свое настоящее Я, забыли о немъ, не подозреваютъ о его существованіи.

Но только въ глубинѣ этого Я, въ глубинѣ сердца, возможно дѣйствительное реальное соприкосновеніе съ Божествомъ (*Dieu sensible au coeur* — Паскаль), возможенъ подлинный религіозный опытъ, безъ котораго нѣтъ религіи и нѣтъ истинной этики. Евангеліе непрерывно утверждаетъ, что сердце есть органъ для воспріятія *Божественнаго Слова* и *Дара Духа Святаго*, въ него изливается божественная любовь. *) И это соприкосновеніе съ Божествомъ возможно потому, что въ сердцѣ человѣка есть такая же таинственная глубина, какъ и въ сердцѣ Божества. Здѣсь раскрывается весь смыслъ выраженія «образъ и подобіе Божіе», здѣсь человѣкъ чувствуетъ свою Божественность, здѣсь одна глубина отражаетъ другую; и пока человѣкъ не встрѣтился съ этой глубиной въ своемъ собственномъ существѣ, онъ не понимаетъ, что значитъ глубина Божества. Нужно быть самому глубокимъ, чтобы почувствовать таинственную глубину.

Вотъ почему религія беретъ символъ сердца. Въ немъ выражается сокровенный центръ личности. Сердце есть нѣчто болѣе непонятное, непроницаемое, таинственное, скрытое, чѣмъ душа, чѣмъ сознаніе, чѣмъ духъ. Оно непроницаемо для чужого взора и, что еще болѣе удивительно, для собственного взора. Оно также таинственно, какъ самъ Богъ, и доступно до конца только самому Богу. Пророкъ Іеремія говоритъ:

«Глубоко сердце человѣка болѣе всего..... кто познаетъ его?

«Я, Господь, проникаю въ сердце и испытываю внутренности.....»

(Іер. 17, 9-10).

Въ Библии постоянно повторяется эта мысль о томъ, что только Богу доступно проникать въ сердца:

«Ты испытываешь сердца и утробы, Праведный Боже» (Пс. 7, 10).

«Я есть испытующій сердца и утробы» (Апок. 2, 23.).

«Господь испытуетъ всѣ сердца и знаетъ всѣ движенія мысли»

(I Парал. 28,9).

«Богъ.... Онъ знаетъ тайны сердца.....» (Пс. 43, 22).

*) Мѡ. 13,19. Мк. 4,15. 7,9. Лк. 8,12. 15. 24,23. Ср. Дѣян. 2,27. 7,54. 16,14. Рим. 2,15. 5,5. 8,15. Гал. 4,6. 1 Кор. 2,9. 2 Кор. 1,22. 3,15. 4,6. 2 Петр. 1,19. Лк. 21,14.

Совершенно исключительное значение придается сердцу человека: только Богу известны его тайны. Мы должны чувствовать теперь трепет благоговения перед этой таинственной глубиной в своем сердце и в сердцах своих ближних. Здесь лежит истинная красота, истинная и вечная ценность человека. У ап. Петра, этого почти прозаического апостола, есть удивительные слова, полные вдохновенной поэзии, посвященные этому «потайному сердцу человека». И здесь говорится прежде всего о человеческой красоте, о красоте женщин и их бессознательном стремлении украшать себя; вот эти слова:

«Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос,
«Не золотые уборы или нарядность в одежде,
«Но потаенный сердца человек
«В негласном безмолвном и кротком духе,
«Что драгоценно пред Богом». (Петр I. 3, 4).

Здесь собрано все самое ценное, что можно сказать о сердце: оно есть тайный центр человека; оно «безмолвствует», апофатически утверждает свою глубину; в нем скрыта негласная красота духа, подлинная красота; и этот негласный духовный центр есть абсолютная ценность, он «драгоценен пред Богом». Прозаический апостол нашел самые поэтические слова для этой таинственной глубины!

Интересно сравнить в этом пункте христианскую мистику с индийской. Прежде всего мы будем поражены совпадением путей и даже мистических символов. И оно неизбежно, если единый истинный Бог есть предельный всех мистических устремлений, оно есть совпадение в истину. Но не следует скрывать от себя дальние важнейшие расхождения религиозных путей. Если христианство есть полнота истины, то было бы невероятно, если бы другие народы в своих религиях никогда и никак не приближались к этой истине; трудно не заметить такие приближения в мистериях Египта и Греции, в платонизме и неоплатонизме, наконец, в индийской мистике.

Но, с другой стороны, если христианство есть действительная полнота (плерома) живой конкретной личности Богочеловека, то оно единственно и неповторимо и индивидуально. Его нельзя заменить никакими эклектическими обобщениями в духе теософии, которая в своем безвкусном смешении стилей теряет всякое чувство индивидуальности, национальности, личности.

«Потаенный сердца человек» составляет центр внимания для индийской религиозности. Индусы величайшие мастера в изследовании предельного, скрытого центра нашего Я, нашей самости. К нему устремлена вся индийская мудрость.

«Что такое самость? Это состоящее из познания, среди дыханий жизни, *внутри сердца*, свѣтящееся Я (purusha, «человек»). Brhad-aran. Up. IV. 3).

«Этот мой *атманъ* (основной терминъ для сокровенной самости) *внутри сердца*, мельче рисоваго зерна, мельче горчичнаго зерна, мельче ядра въ этомъ зернѣ. Этотъ мой *атманъ внутри сердца* больше земли, больше воздушныхъ пространствъ, больше неба, больше всѣхъ міровъ (Chandogya Up. III. 14)». «Человѣкъ (*pitṛuṣa* — другой терминъ для сокровенной самости) величиною съ мизинецъ, сокровенная самость, пребываетъ вѣчно *въ сердцѣ* всего того, что рождается». (Kathopan. VI, 17).

«Посредствомъ ума, господствующаго *въ сердцѣ*, (ср. «умъ, стоящій въ сердцѣ») дается откровение о немъ». (Svetasvataropan. III, 13).

«Меньше малаго и больше великаго, покоится самость *въ сердцѣ* этой твари». (ib. 20).

Это безконечно малое и безконечно большое показываетъ предѣльную центральность нашего Я: оно есть центръ, точка, не имѣетъ измѣренія («ядро зерна»); и вмѣстѣ съ тѣмъ безчисленные радіусы устремляются изъ него въ міръ, въ небо; лучи познанія и лучи стремленія.

Въ христіанствѣ мистическое соприкосновеніе съ Богомъ и съ ближнимъ осуществляется черезъ посредство сердца. Сердце есть органъ, устанавливающій эту особую интимную связь съ Богомъ и съ ближнимъ, которая называется *христіанскою любовью*. Она отличается отъ всякой другой не христіанской любви своей мистическою глубиною, отличается тѣмъ, что она есть связь глубины съ глубиною, мость, переброшенный отъ одной бездны сердца къ другой. А всякая любовь до Христа и внѣ Христа была лишь товариществомъ, пріятельствомъ, наслажденіемъ страсти, или въ лучшемъ случаѣ, жалостью, состраданіемъ. Все это поверхностныя касанія одного человѣка къ другому: тѣлесныя касанія или душевныя, но не касающіяся скрытаго, духовнаго, сердечнаго центра. Такова любовь атеистовъ.

Совсѣмъ иная *буддійская любовь-состраданіе*. Она, конечно, противоположна всякой корыстной страсти, всякому пріятельству и товариществу. Она осуществляетъ касаніе сердечныхъ центровъ, не остается на периферіи; индійская мудрость не могла забыть истинную «самость», ея впервые открытую, даже въ реформаціонномъ упрощеніи буддизма. И все же эта буддійская любовь глубочайшимъ образомъ отличается отъ христіанской, съ которою ее такъ часто сближаютъ въ безвкусныхъ теософскихъ популяризаціяхъ. Въ христіанствѣ любовь есть мистическая связь одной индивидуальной глубины съ другою, мость надъ двумя безднами; въ буддизмѣ это есть утвержденіе *тождества* двухъ страдающихъ самостей, *одинаково* страдающихъ и потому сострадающихъ. Ихъ индивидуальная противоположность и противостояніе отрицаются. Буддизмъ говоритъ: *ты есть я*, и потому я тебя люблю и жалѣю; христіанство говоритъ: *ты не есть я*, и потому я тебя люблю и жалѣю. Различіе это огромно: въ христіанствѣ мой «ближній» есть индивидуальность, лицо, мнѣ противоположное, единственное и неповторимое; въ буддизмѣ множество различныхъ индивидуальностей есть иллюзія, майя, на самомъ дѣлѣ онѣ всѣ — одно,

тождественны въ существѣ своемъ, въ сердцѣ — неразличимы; здѣсь нѣтъ и не можетъ быть никакого индивидуальнаго безсмертія и, слѣдовательно, никакой любви къ безсмертной, единственной и незамѣнимой индивидуальности. Здѣсь нѣтъ единства противоположностей, составляющаго сущность любви, нѣтъ «Coincidentia oppositorum», здѣсь тождество лицъ въ безразличномъ, одинаковомъ страданіи, имѣющее своимъ предѣломъ полное «угасаніе» всякаго индивидуальнаго различія въ «нирванѣ».

Эти особенности буддизма коренятся въ другихъ болѣе глубокихъ и болѣе древнихъ религіозно-философскихъ системахъ, въ свою очередь имѣющихъ свое послѣднее обоснованіе въ индійской библіи — въ Упанишадахъ.

Мистическое соприкосновеніе съ Богомъ здѣсь иное, чѣмъ въ христіанствѣ, и, въ силу этого, иное соприкосновеніе и съ ближнимъ. Въ индійской мистикѣ насъ увлекаетъ гениальное устремленіе въ глубины *сердца* и нахожденіе въ немъ безсмертной свѣтящейся точки, нашей истинной «самости» (атмана), напоминающей Fünklein Мейстера Эккехарта и даже какъ будто «свѣтъ истинный, просвѣщающій всякаго человѣка, грядущаго въ міръ». Навѣки незыблیمымъ достиженіемъ остается здѣсь непосредственное созерцаніе неразрушимости и безсмертности *Я*, которое можетъ быть усмотрѣно здѣсь и сейчасъ, не дожидаясь момента смерти.

Далѣе, утвержденіе, что соприкосновеніе съ Божествомъ осуществляется только въ этой предѣльной точкѣ, только въ этой «глубинѣ сердца» — тоже роднитъ индійскую мистику съ христіанской.

Европеецъ не сразу можетъ замѣтить поразительное различіе; прохладная чистота отрѣшеннаго духа Индіи, гениальная мудрость наивно-образной рѣчи вызываютъ благоговѣніе, въ которое невольно вливаются христіанскія переживанія; подобно тому, какъ въ прекрасномъ, но чуждомъ храмѣ, чужого стиля и чужого духа, невольно вспоминаются свои родныя, исконныя молитвы. Даже большіе философы и знатоки, какъ Шопенгауеръ, Гартманъ, Деуссенъ — думаютъ, что это въ сущности *то-же самое*. На самомъ же дѣлѣ это совсѣмъ другое.

Индійская мистика утверждаетъ имманентное *тождество* предѣльнаго центра моей самости съ предѣльнымъ центромъ божественной самости. Не то, что я нахожу въ себѣ Бога, соприкасаюсь съ Богомъ въ глубинѣ своего сердца — а то, что я *самъ* оказываюсь Богомъ! *Самъ* — конечно не въ смыслѣ тѣлесномъ, душевномъ, не въ смыслѣ эмпирической личности, эмпирическаго характера (не въ смыслѣ даже «человѣкобожества»), а въ смыслѣ предѣльнаго, ирраціональнаго центра моего *Я*. Этотъ мой центръ *тождественъ*, совпадаетъ съ божественнымъ центромъ. На этой высотѣ умозрѣнія человѣческое *Я* совпадаетъ до неразличимости съ божественнымъ *Я*.

Для непривычнаго и непосвященнаго это можетъ показаться страннымъ и дикимъ, но это такъ. Безполезно это оспаривать. «*Атманъ есть Брахманъ*»: *Я самъ* есть единое и единственное божество. Такова центральная мысль, проходящая черезъ всѣ Упанишады. Это есть система не «coincidentiae oppositorum», а «indifferen-

tiae oppositorum», не единства и совпаденія противоположностей, а *тождества и безразличія* противоположностей, въ концѣ концовъ, — иллюзорности противоположностей: Многообразіе противоположностей есть иллюзія.

Теперь, это *тождество*: «Атманъ есть Брахманъ» — можно истолковать двояко. Онтологическій центръ тяжести можетъ лежать въ первомъ, или во второмъ терминѣ. «Атманъ есть *Брахманъ*» — это можно понять такъ, что мое высшее Я, отрѣшившись отъ всѣхъ оболочекъ, усматриваетъ свое тождество съ Богомъ, растворяется въ немъ безъ остатка, какъ капля воды въ океанѣ, какъ кусокъ соли въ соленой водѣ; тогда существуетъ только Брахманъ, *только Богъ* — и нѣтъ человѣка; мы получаемъ систему Веданты.

Но обернемъ смыслъ тождества: онтологическій центръ тяжести будетъ лежать въ атманѣ: «Брахманъ есть *Атманъ*», мое высшее Я, отъ всего отрѣшенное, будетъ истинной, высшей, послѣдней реальностью. Тогда будетъ существовать *только человѣкъ* и не будетъ Бога; мы получаемъ атеистическую систему Санкья. Замѣчательно, что Атманъ (любимый терминъ Веданты, гдѣ онъ всегда тождественъ съ Брахманомъ), здѣсь переименовывается въ «*пурушу*», что по санскритски первоначально значить «человѣкъ», но, въ смыслѣ философскаго термина, обозначаетъ сокровенное Я. *Пуруша* это тотъ же самый «сокровенный сердца человѣкъ», который въ Ведантѣ обозначался терминомъ — «атманъ».

Мы получаемъ два типа индійской мистики: теософскій пантеизмъ и «антропософскій» атеизмъ. Замѣчательно то, что атеистическая Санкья признается *канонической* системой, т. е. обоснованной въ священныхъ книгахъ, въ Упанишадахъ. Этимъ какъ бы говорится: да, тождество Брахманъ-Атмана можетъ быть истолковано *такъ*, въ сторону человѣческаго «имманентизма» и атеизма.

Это также линія мысли, какую мы встрѣчаемъ у Фихте перваго періода и которая возбудила вполнѣ основательно обвиненіе въ атеизмѣ.

Между этими классическими и глубокими рѣшеніями колеблется реформаціонная популяризація буддизма, *нирвану* котораго можно истолковать или какъ атеистическое «потуханіе» сознанія, или какъ пантеистическое раствореніе въ абсолютномъ. Будда очень мудро запретилъ своимъ ученикамъ изслѣдовать этотъ вопросъ.

Здѣсь слѣдуетъ искать источникъ религіозной неопредѣленности теософіи и антропософіи, относительно которыхъ нелегко рѣшить, пантеистичны онѣ, или атеистичны. Здѣсь дѣло затрудняется крайнимъ философскимъ диллетантизмомъ этихъ школъ, натаскивающихъ безъ всякаго стѣсненія отовсюду все, что имъ понравится.

Мы видимъ теперь, что мистическое соприкосновеніе съ Богомъ въ индійской мистикѣ есть нѣчто совершенно особое. Это не есть никакъ христіанская любовь, соединяющая глубину сердца съ глубиною Божества. Здѣсь нѣтъ Бога и человѣка, нѣтъ отношенія Богочеловѣчества и Богосыновства, нѣтъ *любви*, какъ

гармоніи противоположностей (*coincidentia oppositorum*), ибо нѣтъ противостоящихъ другъ другу лицъ: Отца и Сына. Здѣсь безразличное тождество.

Усмотрѣніе этого тождества не есть любовь, не есть тяготѣніе, притяженіе, устремленность — это блаженное успокоеніе въ отрѣшенномъ *безразличіи*. И потому «сердце» въ индійской мистикѣ тоже имѣетъ другое значеніе: оно означаетъ только внутренній міръ, скрытую центральность, сердцевинность атмана по отношенію ко всему, но безъ всякой *эмоціональной, эротической, эстетической* окраски, которая неизбѣжна въ христіанскомъ сердцѣ, которая преобразается въ своемъ предѣлѣ не въ тождество униссона, а въ гармонію напряженно противостоящихъ и сопряженныхъ струнъ.

* * *

Въ Евангеліи очень ясно выражено, что сердце есть органъ религіи, органъ, при помощи котораго мы созерцаемъ Божество: «Блаженни чистиі сердцемъ, яко тѣи Бога узрятъ».

И Христа нельзя воспринять иначе, какъ черезъ посредство сердца: «Вѣрою вселяется Христосъ въ сердца наши» (Еф. 3, 17).

Преп. Серафимъ, одинъ изъ самыхъ характерныхъ для русскаго Православія святыхъ, такъ опредѣляетъ Бога: «Богъ есть огонь, согрѣвающий сердца и утробы». Вотъ еще слова св. Серафима, касающіяся значенія сердца:

«Господь ищетъ сердце, преисполненное любовью къ Богу и ближнему — вотъ престоль, на которомъ Онъ любитъ возсѣдать и на которомъ Онъ является въ полнотѣ своей пренебесной славы. Сыне, даждь Ми сердце Твое, а все прочее Я Самъ приложу Тебѣ, ибо въ сердцѣ человѣческомъ Царствіе Божіе». (Бесѣда съ Мотовиловымъ).

Сердце, какъ органъ религіознаго воспріятія, долженъ быть отличаемо отъ души, ума, духа, отъ сознанія вообще. Оно глубже и такъ сказать центральнѣе, чѣмъ психологическій центръ сознанія. Сердце есть центръ не только сознанія, но и безсознательнаго, не только души, но и духа, не только духа, но и тѣла, не только умопостижимаго, но и непостижимаго; однимъ словомъ, оно есть абсолютный центръ.

Чрезвычайно характерная особенность восточнаго христіанства состоитъ въ томъ, что для него умъ, интеллектъ, разумъ никогда не есть послѣдняя основа, фундаментъ жизни; умственное размышленіе о Богѣ не есть подлинное религіозное воспріятіе. Восточные Отцы Церкви и русскіе старцы даютъ такое указаніе для подлиннаго религіознаго опыта: «нужно умомъ въ сердцѣ стоять». Одинъ старецъ говорилъ про современнаго человѣка: «вотъ у него умъ, вотъ сердце, а между ними каменная стѣна!» Эта стѣна и дѣлаетъ невозможной истинную религіозную жизнь. Ученый европеецъ знаетъ многое, часто знаетъ и Библію, знакомъ и съ мистикой, и съ теоло-

гіей, и съ окультизмомъ. Но все это только знаніе, только любопытство. Отдѣльно существуетъ совокупность знаній, и совершенно отдѣльно, отдѣленное отъ него стѣною, живетъ сердце, потерявшее свое великое значеніе, свою центральность, свое право быть фундаментомъ всего. Умъ не стоитъ въ сердцѣ: онъ стоитъ отдѣльно, онъ не согрѣвается теплотою сердца. Вся наша цивилизація, ведущая происхожденіе отъ Ренессанса, вся эта безрелигіозная цивилизація хочетъ лишить сердце его центрального положенія и дать это центральное положеніе уму, наукѣ, познанію. Въ этомъ смыслѣ пророческимъ для всего новѣйшаго интеллектуализма остается изреченіе Леонардо да Винчи: «великая любовь есть дочь великаго познанія». Мы, христіане востока, можемъ сказать какъ разъ обратное: «великое познаніе есть дитя великой любви». Въ этомъ мы сохраняемъ лучшую традицію эллинизма, воспринятую восточнымъ, и только восточнымъ христіанствомъ, сохраняемъ Платоновское ученіе объ Эросѣ, воспринятое всѣми нашими учителями Церкви, начиная съ Діонисія Ареопагита и Максима Исповѣдника. Святой Серафимъ говоритъ: чтобы узрѣть свѣтъ Христовъ, нужно погрузить умъ внутрь сердца, умъ долженъ «укосянить въ сердцѣ». «Тогда возсіяваетъ свѣтъ Христовъ, освѣщая хramину души своимъ божественнымъ осіяніемъ». «Сей свѣтъ есть купно и жизнь». «Когда человѣкъ созерцаетъ внутренно свѣтъ вѣчный, тогда умъ бываетъ чистъ и не имѣетъ въ себѣ никакихъ чувственныхъ представленій, но весь будучи углубляемъ въ созерцаніе несозданной доброты, забываетъ все чувственное, не хочетъ зрѣть и себя, но желаетъ скрыться въ сердцѣ земли, только бы не лишиться сего истиннаго блага». Только такимъ путемъ человѣкъ можетъ созерцать *«несотворенную красоту»*, которая есть нѣчто ощущаемое сердцемъ, невыразимое въ раціональныхъ понятіяхъ, какъ всякая красота вообще. Такъ говоритъ далѣе св. Серафимъ: «признакъ разумной души, когда человѣкъ погружаетъ умъ внутрь себя и имѣетъ дѣланіе въ сердцѣ своемъ. Тогда благодать Божія пріосѣняетъ его и онъ бываетъ въ *мирномъ устроеніи.....*»

Это «мирное устроеніе» есть небесная гармонія, чувство послѣдняго единства, которое переживается всѣми мистиками. Оно невыразимо въ понятіяхъ, какъ музыка. Объ этой гармоніи ап. Павелъ говоритъ:

«И миръ Божій, который превыше всякаго ума, соблюдетъ сердца ваши.....» (Фил. 4,7).

Несотворенная красота, миръ Божій, небесная гармонія — воспринимаются «сердцемъ»; оно какъ бы слышитъ «гармонію небесныхъ сферъ».

Если нужно еще пояснить, какимъ чувствомъ воспринимается эта красота, то мы должны сказать: чувствомъ любви: тотъ не воспринимаетъ красоту, кто не любитъ красоту; тотъ не воспринимаетъ музыку, кто не любитъ музыку; тотъ не воспринимаетъ мудрость, кто не любитъ мудрость; и сама философія есть только любовь къ мудрости, а т. к. на днѣ всякой мудрости лежитъ послѣдняя тайна Божества, то всякая глубокая философія приводитъ къ религіи: «Возлюби Господа Бога твоего,

всѣмъ сердцемъ твоимъ, всею душою твоею, всѣмъ помышленіемъ твоимъ». Прежде всего слѣдовательно, *сердцемъ*, а затѣмъ уже душою и помышленіемъ.

Мистическое соприкосновеніе съ Божествомъ, познаніе тайнъ Божіихъ, въ которыхъ сокрыты сокровища премудрости и вѣдѣнія (софіи и гнозиса), возможна, по слову апостола Павла, только черезъ посредство «сердецъ, соединенныхъ въ любви». Въ этомъ апостолъ видитъ смыслъ своего подвига, конечную цѣль своей проповѣди:

«Дабы утѣшились (*ἵνα παρακληθῶσιν*) сердца ихъ, соединенныя въ любви, для всякаго богатства совершеннаго разумѣнія, для познанія тайны Бога и Отца Христа, въ которомъ сокрыты всѣ сокровища премудрости и вѣдѣнія». (Кол. 2,3).

Такимъ образомъ, «сокровища премудрости и вѣдѣнія» (*θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀποκρυφῆται*) постигаются не гнозисомъ холоднаго, отрѣшеннаго ума, а умомъ, стоящимъ въ сердцѣ, сердечнымъ центромъ, имѣющимъ прикосновеніе къ мистеріи Бога-Отца (*εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ πατρὸς τοῦ χριστοῦ*). И это мистическое постиженіе достигается не индивидуально, не въ гордой изоляціи философскаго разума, а *соборно*, «сердцами, соединенными въ любви», соединенными для постиженія тайнъ, для исканія сокровищъ премудрости, соединенными Эросомъ Софіи.

Вотъ послѣдній и рѣшающій доводъ въ пользу символа сердца: сердце есть центръ любви, а любовь есть выраженіе глубочайшей сущности личности. Мы любимъ не умомъ и не познаніемъ, а сердцемъ. И даже самый этотъ умъ и само познаніе мы любимъ сердцемъ. Мы должны всѣмъ сердцемъ отдаваться тому, въ чемъ мы желаемъ достигать чего либо. Цѣнности, сокровища духа, мы воспринимаемъ сердцемъ: «гдѣ сокровище ваше, тамъ и сердце ваше». Личность, въ концѣ концовъ, опредѣляется тѣмъ, что она любитъ и что ненавидитъ. Глубочайшій центръ личности есть любовь, Эросъ, т. е. стремленіе, тяготѣніе, порывъ; не стояніе на мѣстѣ, не квіетизмъ, не холодное интеллектуальное созерцаніе.

Здѣсь лежитъ второй важнѣйшій моментъ, опредѣляющій глубокую противоположность между европейской и азіатской мистикой, между христіанствомъ и индуизмомъ: тамъ Эросъ долженъ быть потушенъ, ибо онъ есть жажда жизни, источникъ страданія «тришна»; тамъ любовь не есть высшая и послѣдняя цѣнность; тамъ высшій центръ личности есть холодное око, отрѣшенное отъ всякихъ влеченій; тамъ любовь есть нѣчто преходящее, что должно быть оставлено позади. Совсѣмъ иначе въ христіанствѣ; здѣсь любовь не только «сильна, какъ смерть» (ветхозавѣтное выраженіе), но даже сильнѣе смерти; любовь есть источникъ и залогъ безсмертія, потому что она ненавидитъ смерть и разрушеніе и, въ концѣ концовъ, любитъ только вѣчное и нетлѣнное. И любовь желаетъ вѣчной жизни тому, что любитъ, она есть «аффектъ бытія». Вотъ почему ап. Павелъ могъ сказать въ своемъ замѣчательномъ гимнѣ любви, что «любовь никогда не престаётъ, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ, и знаніе упразднится». Любовь не прекратится потому, что

она есть стремление къ совершенному, къ абсолютному, къ вѣчному; она есть само переживаніе вѣчнаго совершенства. Все преходящее можетъ упраздниться, но вѣчное и совершенное упраздниться не можетъ.

Этотъ моментъ отличія глубоко связанъ съ первымъ, указаннымъ выше (противоположность *coincidentiae oppositorum* и *indifferentiae oppositorum*): любовь, какъ тяготѣніе и устремление, любовь — Эросъ непременно требуетъ различія, (я и ты, Отецъ и Сынъ; конечное и безконечное, совершенное и несовершенное), любовь противоположна безразличію и, если есть безразличіе, то нѣтъ любви (какъ, впрочемъ, нѣтъ и ненависти). Въ стилизованномъ упрощеніи можно сказать, что индуизмъ тоже даетъ искупленіе, избавленіе отъ страданій, спасеніе отъ зла, но только цѣною безразличія, не цѣною творческой любви — въ этомъ его отличіе отъ христіанства. Въ истинно-сущемъ нѣтъ различія, нѣтъ многообразія, многообразіе иллюзорно, существуетъ лишь тождество единого и единственного центра (Атманъ — Брахманъ, пуруша); кого же можетъ любить этотъ центръ? къ кому и къ чему онъ можетъ тяготѣть? Представимъ себѣ законъ тяготѣнія въ тѣлесно-пространственномъ мірѣ, онъ можетъ служить символомъ любви въ мірѣ духовномъ. Что будетъ съ тяготѣніемъ при уничтоженіи всѣхъ центровъ, кромѣ единого и единственного центра тяжести? Очевидно, что «тяготѣніе» будетъ отмѣнено, ибо тяготѣніе требуетъ по крайней мѣрѣ двухъ центровъ. Точно также отмѣняется «тяготѣніе» любви холоднымъ усмотрѣніемъ отрѣшенной центральности своего Я, не имѣющаго своего другого, и потому не могущаго имѣть «друга» — «отца» и «сына», и «брата» (которые имѣли бы вѣчное, а не временное и преходящее значеніе иллюзорныхъ явленій).

Все же существуетъ своеобразная устремленность, своеобразное тяготѣніе къ этому отрѣшенному центру (Брахманъ — Атманъ) и въ индійской мистикѣ; существуетъ свой индійскій Эросъ. Такъ могутъ намъ возразить. И, дѣйствительно, замѣчательная пьеса Тагора «Царь темнаго чертога» представляетъ собою такое воплощеніе индійскаго Эроса: всѣ упованія, всѣ жизненные пути устремлены къ этому невидимому, таинственному «царю». Онъ притягиваетъ къ себѣ мудрецовъ и невѣждъ, великихъ и ничтожныхъ. И все же, какъ различенъ этотъ индійскій Эросъ отъ эллино-христіанскаго!

Это не творческій Эросъ, а отрѣшенный; не Эросъ «рождающій въ красотѣ», а Эросъ убѣгающій отъ рожденія. Не стремленіе къ воплощенію, а стремленіе къ развоплощенію. Не любовный аистезисъ, а, напротивъ: анестезія.

«Пуруша» (субъектъ) отвращаетъ свой взоръ и «Пракрити» (природа, объектъ) прекращаетъ свой танецъ: танцовщица уходитъ, когда нѣтъ зрителя (Санкья). Майя исчезаетъ для отрѣшеннаго (Веданта).

Но это уже не Эросъ, а угасаніе Эроса, его прямая противоположность: стремленіе къ тому, чтобы не стремиться. Йога есть «напряженіе», но отрицательное напря-

женіе: стремленіе остановить дыханіе, остановить біеніе сердца, остановить ритмъ жизни (искусство временно умирать у факировъ). Индійская мистика не эротична, она антиэротична, для нея Эросъ есть зло и источникъ страданія (Тришна). Она не знаетъ дѣйствительно сублимированнаго Эроса, обожествленной христіанской богочеловѣческой любви.

Даже Платонъ еще ее не зналъ, а лишь какъ бы предчувствовалъ. Его Эросъ занимаетъ колеблющееся положеніе между христіанствомъ и индуизмомъ, между воплощеніемъ и развоплощеніемъ. Это очень ясно выступаетъ у нео-платониковъ, особенно у Плотина, Эросъ которыхъ устремленъ въ сторону отрѣшенія, въ сторону прямо противоположную по сравненію съ ап. Павломъ, Діонисіемъ Ареопагитомъ и Максимомъ Исповѣдникомъ.

Вотъ почему въ индуизмѣ истинная сущность Я, «сокровенный сердца человѣкъ» не есть Эросъ, не есть любовь. Это центръ индифферентно неподвижный, нединамическій, не тяготящій, это — «обозрѣвающий поле», но не дѣйствующій, это лежащій по ту сторону всякаго дѣйствія, всякаго добра и зла, ибо по ту сторону всякаго противопоставленія и различенія. Сущность самости не есть тяготѣніе (Эросъ), ибо тяготѣніе есть противопоставленіе, есть выходъ изъ себя и переходъ къ другому; а истинная самость въ индуизмѣ есть возвращеніе въ себя, прекращеніе различенія, и слѣдовательно, прекращеніе всѣхъ потенцій.

Что любовь есть настоящая сущность личности, что безъ любви личность не живетъ, а умираетъ, это есть основная мысль христіанства. Человѣкъ «безъ сердца» есть человѣкъ полуживой. Потеря культуры сердца въ современной жизни есть потеря жизненной силы, наше существованіе превращается въ постоянное умираніе, засыханіе, какой то склерозъ сердца, которымъ поражена вся современная цивилизація. Поэтому ея жизнь такъ похожа на смерть, ея веселье такъ похоже на скуку; она полна чувства безвыходной тоски, постоянно звучащей во всей литературѣ послѣдняго столѣтія. Чувство пустоты, чувство ничтожества происходитъ отъ того, что изсякла центральная сила личности, засохла ея сердцевина и тогда не поможетъ никакой временный расцвѣтъ периферическихъ и внѣшнихъ силъ. Ни чудеса техники (переставленіе горъ) ни чудеса соціальнаго распредѣленія (раздаваніе имѣнія) ни чудеса науки (всякое познаніе), потому что, по слову апостола, «если я не имѣю любви, то я ничто». Вотъ это напоминаніе о потерѣ личности, о потерѣ сердца, о «ничто», есть самое сильное, что можетъ сказать Евангеліе современному человѣчеству.

* * *

Въ католической теологіи значеніе сердца въ религіи разсматривалось, главнымъ образомъ, въ связи съ культомъ сердца Христова, *dévotion au coeur sacré*. Здѣсь устанавливается, что сердце есть вообще эмблема любви, а сердце Христово есть

центр любви и центр страдания, живой центр. Въ концѣ концов, сердце Христово объемлетъ всю внутреннюю жизнь Богочеловѣка, всѣ ея скрытыя сокровища; какъ говорятъ les sulpiciens: «tout l'intérieur de Jésus». (см. сочинение P. de Gallifet и révélation Marguerite-Marie).

Слѣдуетъ, однако, признать, что восточные отцы церкви, и особенно Макарій Египетскій, глубже истолковываютъ символъ сердца и лучше проникаютъ въ его живую глубину, чѣмъ то дѣлаетъ западное христіанство. Эмоціональная мистика Макарія особенно много даетъ для пониманія сердца. У него сконцентрировано какъ въ фокусѣ все, что связано съ этой проблемой, все что доселѣ составляло объектъ нашего изслѣдованія и, прежде всего, «автономія» сердца, непосредственность созерцанія, составляющая сущность подлиннаго религіознаго переживанія. Вотъ наиболѣе замѣчательныя слова изъ его «Гомилій»:

«Тѣ, кто суть сыны свѣта и сыны служенія Новаго Завѣта во Св. Духѣ, тѣ отъ людей ничему не научаются, ибо они суть богонаученные (*θεοδιδάκτοι*). Ибо сама благодать пишетъ въ ихъ сердцахъ законы Духа. Имъ не нужно достигать полноты убѣжденія (*πληροφορίσθαι*) въ писаніяхъ, написанныхъ чернилами, но на скрижаляхъ сердца Божественная благодать пишетъ законы Духа и небесныя тайны. Сердце же начальствуетъ и властвуетъ надъ всѣми органами тѣла. И если благодать проникла въ долины сердца, то она властвуетъ надъ всѣми членами тѣла и надъ всѣми помышленіями. Ибо тамъ находится умъ и всѣ помышленія души и ея упованіе. Черезъ это и проникаетъ благодать во всѣ члены тѣла. Соотвѣтственно этому, обратно, тѣ, кто суть сыны мрака, въ сердцахъ тѣхъ царствуетъ грѣхъ, и проникаетъ во всѣ члены, ибо «изъ сердца исходятъ злыя помышленія», и такъ, распространяясь оттуда, омрачаютъ всего человѣка» (Homiliae XV. 58. Migne 590).

«Христіане имѣютъ зажженные лампы въ своихъ сердцахъ и, какъ всѣ лампы горятъ однимъ огнемъ, такъ и христіане получаютъ свой свѣтъ отъ одного источника — Христа. И если по внѣшнему человѣку христіанинъ долженъ быть смиреннымъ и можетъ быть въ низкихъ условіяхъ, то зато во внутреннемъ человѣкѣ онъ долженъ хранить драгоценную жемчужину. Сказано: «гдѣ умъ твой, тамъ и сокровище твое». Слѣдовательно, какому дѣлу кто отдаетъ свое сердце, и куда влечетъ его пожеланіе, (*ἐπιθυμία*), тамъ и его Богъ. Если сердце всецѣло желаетъ Бога, то Онъ становится Господомъ того самого сердца: такой человѣкъ отрѣшается отъ всего становится бѣднымъ, бросаетъ городъ (*πόλις*) и постится, такой достигаетъ своей человѣческой вершины, или же напротивъ онъ достигаетъ успѣха въ мірскихъ дѣлахъ, въ семьѣ, въ любви къ роднымъ: чему отдано его сердце и чѣмъ захваченъ умъ — тамъ его Богъ». (Homiliae XLIII. 137. Migne 774).

Съ такимъ пониманіемъ «сердца», какое здѣсь было развито, связана одна великая центральная проблема религіи и философіи.

Если сердце есть истинная, сокровенная самость человѣка, («сокровенный сердца человѣкъ»), имѣющая вѣчное значеніе («Богъ вложилъ человѣку вѣчность въ сердце»), безсмертная, нетлѣнная; если оно есть органъ для воспріятія божественнаго Слова и дара Духа Святаго и, слѣдовательно, точка соприкосновенія съ Божествомъ, то здѣсь, въ этой предѣльной точкѣ, лежитъ наше Богоподобіе, здѣсь мы боги и сыны Всевышняго (Іо. 10,34. Пс. 81,6), *здѣсь мы не можемъ грѣшить*.

Подобное постигается подобнымъ, и око не воспринимало бы свѣтъ солнца, если бы само не было *солнцеподобнымъ* (Платонъ). Такое богоподобное око есть въ глубинѣ сердца, оно ничѣмъ не можетъ быть омрачено и затемнено, оно видитъ ясно даже въ пучинѣ грѣха, даже на днѣ паденія, даже въ аду. Ибо самый отверженный и темный грѣшникъ еще имѣетъ око *непогрѣшимо* видящее свой грѣхъ. И среди вѣчныхъ мукъ онъ имѣетъ еще око, видящее справедливость этихъ мукъ, и потому *справедливое око*, не могущее быть осужденнымъ въ силу своей справедливости; оно и не можетъ мучиться это око, ибо, въ силу справедливости, оно переживаетъ своеобразное *удовлетвореніе* въ самомъ созерцаніи наказанія.

Пусть въ жизни временной это око иногда закрывается, омрачается, слѣпнетъ; пусть «голосъ совѣсти» иногда молчитъ — въ принципѣ онъ вѣченъ. Око должно раскрыться; предъ лицомъ вѣчности оно прозрѣетъ. Въ этомъ смыслѣ «Страшнаго Суда»: преступникъ и грѣшникъ не безсловесное животное, не вещь, — онъ знаетъ справедливость Суда, онъ *судитъ* вмѣстѣ съ Судьею, онъ подобенъ Судьѣ, и въ этомъ осужденіи сохраняетъ свое *Богоподобіе*. Никакъ и никогда послѣднее не можетъ уничтожиться, иначе уничтожится органъ воспріятія смысла осужденія, иначе Судъ будетъ несправедливымъ.

Не все должно быть осуждено; что-то должно быть спасено и вознесено надъ судьбами міра, чтобъ увидѣть Божественный смыслъ осужденія. Пусть «сгоритъ» все его дѣло, ложно и тлѣнно построенное, *самъ* онъ спасется, «какъ бы изъ огня». (1 Кор. 3,15). Справедливость требуетъ такого спасенія. Того же требуетъ безсмертіе и даже вѣчность мукъ. Ибо, если *самость* не спасется, то все сгоритъ и будетъ мракъ, и не будетъ *самого грѣшника*.

Правда, было бы величайшимъ недоразумѣніемъ смѣшивать такое «спасеніе» грѣшника со «спасеніемъ» праведника. Это грустное «спасеніе» — для вѣчнаго созерцанія сгорания всѣхъ своихъ дѣлъ; «спасеніе» для осужденія, но все же спасеніе, а не погруженіе въ ничто, въ небытіе.

Есть нѣчто въ человѣкѣ, что не можетъ быть погружено въ небытіе, что не можетъ «сгорѣть» ни въ какомъ адскомъ огнѣ. Или иначе, есть въ немъ «искра Божія» (Fünk-

lein), которая не может погаснуть ни въ какой тьмѣ, есть въ немъ свѣтъ, который «во тьмѣ свѣтитъ и тьма его не объятъ», хотя бы свѣтъ этотъ былъ предѣльно малъ, лишь свѣтлая точка. Все же она есть въ каждомъ человѣкѣ. Это его Богоподобіе — его истинное бытіе, зерно цѣнности и зерно святости.

Это и есть «свѣтъ Христовъ, просвѣщающій всякаго человека, грядущаго въ міръ». Нѣтъ такихъ, которые были бы всецѣло его лишены. Въ сердцахъ язычниковъ онъ обнаруживается какъ голосъ совѣсти. *Совѣсть* со своею ноуменальной (не эмпирической) непогрѣшимостью есть звучаніе сердечнаго центра, звучаніе подлинной самости, услышанное еще Сократомъ.

Здѣсь лежитъ онтологическое ядро христіанской вѣры въ человѣка, неразрывно связанной съ вѣрой въ Бога: *самость* — *божественна*. Здѣсь настоящее расхождение съ «язычествомъ», древнимъ и современнымъ. Христіанство никогда не скажетъ, какъ Аристотель: существуютъ рабы по природѣ. Не скажетъ наперекоръ всякой видимости, всякой скептической мудрости. Здѣсь первоисточникъ кантіанскаго ученія о ноуменальномъ характерѣ, о личности, какъ «самоцѣли». Наконецъ, всякая «гуманная» забота о человѣческой личности, о ея свободѣ, о ея защитѣ есть въ концѣ концовъ отдаленное эхо христіанскаго благовѣстія, забывшее о своемъ первоисточникѣ и искаженное пороку до неузнаваемости. Достоевскій въ наше время съ громадною силою пережилъ и далъ услышать біеніе истинныхъ глубинъ человѣческаго сердца. «Сокровенный сердца человѣкъ» есть для него центръ вниманія, и онъ всегда живъ, потенциально прекрасенъ и потенциально безгрѣшенъ, среди грѣха, смерти и тьмы. Нѣтъ «Мертвыхъ душъ». Существуетъ только кажущееся, временное засыханіе и умираніе безсмертнаго ядра человѣческаго духа; на самомъ дѣлѣ: «не оживеть, аще не умреть». Свѣтовой центръ въ душѣ, «въ сердцѣ» — неистребимъ и можетъ вспыхнуть всеозаряющимъ пламенемъ. На этомъ покоится изумительная динамичность потуханій и озареній человѣка, составляющая постоянную тему Достоевскаго.

Въ Евангеліи и въ христіанствѣ вообще есть эта мысль о *принципиальной безгрѣшности сердца*, о свѣтѣ Христовомъ, который всегда свѣтитъ въ самой темной душѣ и тьмою не можетъ быть объятъ (Ср. Іо. 1,59).

«Сокровенный сердца человѣкъ» есть «нетлѣнный, безмолвный и кроткій духъ, драгоценный предъ Богомъ». (Ап. Петръ).

«Внутренній человѣкъ» хочетъ только добра, онъ «находитъ удовольствіе въ Законѣ Божіемъ», онъ не можетъ грѣшить, истинное Я не грѣшитъ — «уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ» — (Ап. Павелъ, Рим. 7.).

Въ этомъ же смыслѣ должно быть понято и замѣчательное слово Ап. Іоанна:

«Всякій, рожденный отъ Бога, не дѣлаетъ грѣха, потому, что сѣмя Его пребываетъ въ немъ и онъ не можетъ грѣшить, потому, что рожденъ отъ Бога (Іо. 1,39. 5,18),

Но, вѣдь, мы всѣ рождены отъ Бога, дѣти единаго Отца и въ каждой душѣ

есть сѣмя Логоса — значить въ каждой душѣ есть сѣмя безгрѣшности — потенція безгрѣшности, хотя бы бесконечно малая, хотя бы точка, но точка абсолютнаго свѣта? Какъ возможенъ вообще грѣхъ съ этой точки зрѣнія?

Онъ возможенъ изъ периферіи, а не изъ центра. Истинное Я («сокровенный сердца человѣкъ») не грѣшитъ. Зло и грѣхъ есть *не Я*: «*Не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ*» (Рим. 7,17). Грѣхъ возникаетъ изъ сопротивленія матеріи, изъ сопротивленія плоти, изъ «тѣла смерти». Периферія не подчиняется центру. Если центръ, сердцевина, есть свѣтъ и жизнь (ибо изъ сердца исходитъ жизнь), то его крайняя противоположность есть тьма и смерть («Кто избавить меня отъ сего тѣла смерти!»). Жить «по духу» значить жить изъ центра, внимать «внутреннему человѣку»; жить «по плоти» — значить жить на периферіи, тѣлесно, матеріально.

Такая точка зрѣнія какъ бы принимается обычнымъ сознаниемъ: какъ бы не желая допустить, что возможно злое сердце, оно называетъ злого человѣка человекомъ «безъ сердца», или съ камнемъ вмѣсто сердца. Сердечность дѣлается синонимомъ любви, а безсердечность отождествляется съ отсутствиемъ любви.

Вся эта линія мысли достигаетъ своего крайняго предѣла и выявляетъ свою односторонность въ индійской мистикѣ. Тамъ истинная *самость* не грѣшитъ, потому что не дѣйствуетъ, не хочетъ, не стремится; она есть истинное *божество*, отъ всего отрѣшенное. Всѣ дѣйствія, всѣ грѣхи, все зло исторіи для нея иллюзорно съ той минуты, какъ она себя находитъ. Съ этой минуты она забываетъ обо всемъ и всякая отвѣтственность для нея исчезаетъ. Въ индуизмѣ это выражено съ крайней силой и здѣсь становится ясно, что христіанство на этой точкѣ остановиться не можетъ, что оно должно утверждать нѣчто противоположное, не боясь противорѣчія, не боясь антиноміи.

Христіанская самость (сердце) не есть *отрѣшенная* самость, ни за что не отвѣтственная; нѣтъ, это *воплощенная* самость, всюду присутствующая и все проникающая, и потому за все отвѣтственная. Это какъ бы *ось* земли, одинаково присутствующая во всѣхъ глубинахъ — и въ скрытомъ центрѣ шара и на периферіи. За каждое событіе на периферіи отвѣтствененъ центръ, ибо вокругъ него все вращается.

Въ противоположность утвержденію, что *самость не можетъ грѣшить* и что самость божественна, въ Евангеліи выставляется утвержденіе, что *самость есть* источникъ грѣха и что самость можетъ быть демонической. Самъ Христосъ говоритъ, что все зло *изнутри* исходитъ, *изъ сердца* человѣческаго, оттуда «исходятъ злые помыслы, прелюбодѣянія, любодѣянія, убійства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство». (Мр. 7,21,23. Мѣ. 15,19). Такимъ образомъ, все зло, до высшаго предѣла гордости и богохульства, имѣетъ своимъ источникомъ внутренняго человѣка, сердце.

Сердце не есть только и исключительно органъ Духа Святаго — оно можетъ сдѣлать себя и органомъ сатаны: дьяволъ вложилъ въ сердце Іуды предать Христа

(Іо. 13,2). Сатана вкладываетъ въ сердце Ананіи мысль солгать Духу Святому (Дѣян. 5,3). Всѣ мы рождены отъ Бога, дѣти Божіи и, вмѣстѣ съ тѣмъ, есть люди, которымъ Христосъ говоритъ: «Вы не отъ Бога, вашъ отецъ дьяволъ», (Іо. 9, 44,47). И въ полномъ соотвѣтствіи съ этими словами своего Учителя, Ап. Іоаннъ утверждаетъ, что существуютъ «дѣти Божіи и дѣти дьявола». (Іо. 1,3).

Сердце есть точка соприкосновенія съ Божествомъ, источникъ жизни и свѣта, и между тѣмъ, оно противится Богу и Его Слову и тогда «ожесточается», «каменѣетъ»^{*)}. Оно есть источникъ любви, но оно же источникъ ненависти. Оно есть органъ вѣры, но оно же органъ невѣрія: «Рѣче безумецъ въ сердцѣ своемъ — нѣсть Богъ», (ср. Лук. 24,25). Сердце вовсе не есть абсолютно чистое, непогрѣшимое, внутреннее око, оно бываетъ «омраченнымъ», «несмысленнымъ», «нераскаяннымъ» (Рим. 1,21. 2,5). «противящимся Духу Святому» (Дѣян. 7,51). Даже въ разговорной рѣчи корень сердца сохраняетъ эту антиномичность: онъ означаетъ сердечность, но отъ него же происходить и слово *сердиться*, дѣйствовать «въ сердцахъ».

Самость сердца есть источникъ грѣха — такъ утверждаетъ *антитезисъ*. Поэтому здѣсь должно быть отвергнуто и то объясненіе возможности грѣха, которое вытекало изъ противоположной точки зрѣнія, изъ *тезиса*: источникъ грѣха есть плоть, тѣло, матерія, *нея*. Нѣтъ, напротивъ, *я самъ*—источникъ грѣха; я отвѣтствененъ за сопротивление плоти, за искаженіе тѣла, за его неодухотворенность и непреображенность. Въ главѣ 7-й къ Рим. ап. Павелъ выражаетъ эту фундаментальную антиномію, эту изумительную апорію съ наибольшей остротой:

«Не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ....».

Нѣтъ, «*тотъ же самый я*» дѣлаю то:

«Тотъ же самый я умомъ служу закону Божію, а плотію закону грѣха».

Вся эта глава есть изумительное описаніе антиноміи грѣха и антиноміи «внутренняго человѣка», которую мы здѣсь установили.

Не слѣдуетъ удивляться антиномичности сердца, антиномичности глубиннаго Я. Мы подходимъ здѣсь къ нѣкоторому предѣлу, гдѣ встрѣчаемъ безпредѣльное со всѣми «парадоксами безконечности».

Не нужно ожидать, что антиномію эту можно рѣшить какъ математическую проблему, разрѣшить, какъ разрѣшаются парадоксы безконечнаго. Въ сферѣ религиозно-предѣльной такихъ рѣшеній не существуетъ. Это не есть сфера очевидности, сфера «предметности»; здѣсь должна быть открыто признана *неразрѣшенность*, хотя бы и существовало мистическое предчувствіе *разрѣшимости*: «ибо мы отчасти

^{*)} Дѣян. 28,27. Мѡ. 13,15. Мк. 6,52. 8,7. Іо. 12,24. Еф. 4,18. Евр. 3,8. 4,7 и мн. др.

знаемъ и отчасти пророчествуемъ..... теперь видимъ, какъ бы въ зеркалѣ, какъ бы въ гаданіи, тогда же — лицомъ къ лицу». Но, если предѣльную, мистическую проблему нельзя здѣсь и теперь *разрѣшить* никакой діалектикой, то все же ее можно описать, углубить, созерцать въ изумленіи; ибо сокровенная мудрость предчувствуется за стѣною трагическаго противорѣчія, *intra murum coincidentiae oppositorum* (Ник. Кузанскій).

И прежде всего необходимо увидѣть съ какими фундаментальными проблемами связана эта апорія. Она связана съ проблемой *зла* и съ проблемой *свободы*. Ибо изъ творческаго центра и его предѣльной глубины (*Ungrund*), изъ его бездны должно быть понято возникновеніе зла:

Si Deus est, unde malum?
Si conscientia est, unde peccatum?

Какъ «свѣтоносное» сердце прекраснаго ангела могло избрать свободу отпаденія, свободу омраченія, а не свободу служенія, свободу сиянія?

Всѣ эти проблемы связаны съ установленной апоріей, но не тождественны съ ней. Чтобы понять ея сущность, мы должны поставить себѣ вопросъ: при какихъ условіяхъ этой антиноміи *не будетъ*? Ея нѣтъ, если нѣтъ грѣха. Тогда есть только гармоническое единство всеозаряющаго духовнаго центра. Это есть, въ концѣ концовъ, антиномія грѣха, антиномія несовмѣстимости грѣха съ безгрѣшностью, свѣта съ тьмою, антиномія *согнѣщенія несовмѣстимаго* въ единой личности. Въ этомъ и состоитъ трагедія грѣха: въ расколѣ, въ раздвоеніи личности, въ непримиримой борьбѣ съ самимъ собою. И вотъ здѣсь важно прежде всего понять, что антиномія грѣха *логически* неразрѣшима; если бы она была *разрѣшима*, то грѣхъ исчезъ бы въ философской лабораторіи, но этого не можетъ случиться: трагизмъ грѣха разрѣшается другими путями. Онъ долженъ остаться, какъ явное и неразрѣшенное логическое противорѣчіе, въ этомъ его сущность. Грѣхъ есть раздвоеніе души, раздвоеніе я, раздвоеніе сердца; грѣшникъ есть *двоедушный* человекъ (*δίψυχος*), *vir duplex animo* (Я. 4,8. Я. 1,8) или *двоесердечный* — человекъ съ раздвоеннымъ сердцемъ (*καρδία διιστη*) (Сир. 1,28).

Единство личности нарушается, въ человекѣ образуется какъ бы двойное я, двойная воля: «не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю». (Ап. Павелъ).

«Video meliora, proboque,
Deteriora sequor» (Овидій).

«Zwei Sehnen wohnen, ach in meiner Brust,
Die eine will sich von der andren trennen!»

Двойное я Гете превращается, въ концѣ концовъ, въ Фауста и Мефистофеля, ибо Мефистофель есть двойникъ Фауста, какъ чертъ Ивана Карамазова есть двойникъ Ивана Карамазова. Достоевскій глубже всего проникъ въ бездну сердца и бездну грѣха, и онъ же глубже всего показалъ предѣлы раздвоенія личности въ образахъ Ставрогина и Ивана Карамазова. Трагедія этого раздвоенія состоитъ въ томъ, что оно все же не можетъ состояться: это есть разрываніе живого единства. При этомъ одно Я сознаетъ свою истинность, онтологическую подлинность, свѣтоносность, и, однако, не можетъ уничтожить другое, темное, неподлинное, демоническое я. Еще болѣе глубокий трагизмъ, когда человѣкъ теряетъ сознаніе того, гдѣ подлинное, и гдѣ неподлинное Я; когда онъ теряетъ способность выбора между двумя я, когда онъ забываетъ, гдѣ онъ самъ, и гдѣ его двойникъ (Ставрогинъ). Но предѣлъ трагизма это полное исчезновеніе подлиннаго я и воцареніе въ душѣ демоническаго центра. У Достоевскаго есть только одна такая личность, въ которой это осуществлено послѣдовательно и до конца: это Петръ Верховенскій. Свидригайловъ еще сознаетъ свою неподлинность, меоничность. Впрочемъ здѣсь сейчасъ-же выступаетъ основная апорія: диктатура зла можетъ и не можетъ до конца осуществиться въ душѣ. Не существуетъ зла, осуществленнаго «послѣдовательно и до конца», ибо зло имѣетъ своимъ *предѣломъ* — ничто.

Изслѣдованіе значенія сердца въ религіи приводитъ, такимъ образомъ, къ проблемѣ грѣха, къ антиноміи зла. Разрѣшеніе этой антиноміи приводитъ насъ къ проблемамъ искупленія, спасенія, воскресенія. «Азъ есмь путь, истина и жизнь» — таково единственно возможное для христіанина разрѣшеніе. И оно уводитъ за предѣлы настоящей темы.

Б. ВЫШЕСЛАВЦЕВЪ.

Парижъ, 1925.

ИЗЪ ИСТОРИИ РУССКАГО СТАРЧЕСТВА.

I. Въ поискахъ пути Христова.

(Изъ исторіи дѣтства и юности Молдавскаго старца архимандрита Паисія Величковскаго).

Русское монастырское старчество въ нашемъ до-революціонномъ прошломъ мало было изучено и недостаточно оцѣнено русскимъ обществомъ. Въ послѣдніе же годы, благодаря ряду проходимцевъ, ложно именовавшихся старцами, понятіе о старчествѣ особенно затуманилось, стало сбивчивымъ и противорѣчивымъ. На старчество взвалили столько лжи и грязи, что даже самое слово «старчество» многими стало произноситься со смущеніемъ и неловкостью, а иными даже и съ презрѣніемъ и отвращеніемъ, какъ нѣчто далеко не чистоплотное.

Такое затемнѣніе понятія «старчества», впрочемъ, не удивительно — кто знакомъ съ подвижническою литературою, тотъ знаетъ, какъ трудно бываетъ отличить неопытному мнимаго старца отъ истиннаго. Нужно близко подойти и внимательно приглядѣться къ монастырской жизни, нужно хорошо ознакомиться со святоотеческой подвижническою литературою, нужно узнать исторію старчества, узнать жизнь и дѣятельность его истинныхъ представителей, чтобы правильно судить о старчествѣ.

Русское старчество, какъ и русское монашество, есть въ высшей степени самобытное и своеобразное явленіе русской церковно-народной жизни, тѣсно спаянное съ духомъ и преданіями древняго Православія.

Оно вышло изъ самыхъ нѣдръ народной жизни, изъ самыхъ сокровенныхъ и самыхъ святыхъ стремленій русской души.

Въ нашемъ старчествѣ съ особенною яркостью отобразился духъ нашего русскаго православнаго благочестія. Было бы ошибочно видѣть существо нашего благо-

честія, какъ нѣкоторые полагають, въ изувѣрномъ самоистязаніи, или въ формальномъ обрядовѣріи. Тяготясь грѣховною грязью и суетою міра, русская душа жаждетъ окружить себя такою обстановкою, дать себѣ такія впечатлѣнія, которыя съ особенною силою и наглядностью напечатлѣвали бы въ ней святой ликъ Христовъ и соединяли бы ее со Христомъ, подводили бы ее ко Христу. Идеаломъ русскаго православнаго благочестія всегда было «сидѣніе у ногъ Христовыхъ», благоговѣйное слушаніе Евангельскаго повѣствованія о Его дѣлахъ и страданіяхъ, созерцаніе Его Пречистаго Лица. Наше благочестіе болѣе созерцательное, нежели дѣятельное, болѣе индивидуальное, нежели общественное. И оно совсѣмъ не похоже на благочестіе, положимъ, лютеранъ, которое состоитъ въ изученіи и сознательномъ исполненіи заповѣдей Божіихъ, не похоже и на благочестіе католическое, главная черта котораго послушаніе духовнику. Изъ этой жажды быть около Христа вытекаетъ и наша потребность быть около Пресвятой Богородицы, около Святыхъ Угодниковъ и всѣ другія частичныя особенности нашего благочестія, наша любовь къ богослуженію, къ молебнамъ, акаѣистамъ, къ чудотворнымъ иконамъ и мощамъ, нашъ обычай даже и младенцевъ не лишать причащенія Св. Таинъ Христовыхъ. Все это не есть ни суевѣріе, ни фетишизмъ. Все это есть проявленіе живой и нѣжной любви ко Христу. И мы вѣримъ, что благодать Божія, какъ солнце, всѣмъ свѣтитъ и всѣхъ грѣетъ, и сама находитъ доступъ къ человѣческому сердцу, будетъ ли то сердце младенца, или преступника, и что, кромѣ сознательнаго послѣдованія Христу, котораго мы, конечно, не отвергаемъ, есть еще и подсознательное, таинственное общеніе съ Нимъ. Указанными чертами русскаго благочестія глубоко проникнуты и наше монашество и наше старчество. Воспринявъ эту свою особенность изъ русской вѣрующей души, наше старчество осознало ее, и ею же оказало обратное воздѣйствіе на народную душу. Насколько велико было значеніе монастырскаго старчества для русскаго народа въ до-революціонное время, ясно видно изъ того, что десятки тысячъ русскихъ людей всѣхъ сословій приходили въ монастыри не только для того, чтобы поклониться святынямъ, или очистить душу исповѣдью и причащеніемъ Св. Таинъ, и нравственно отдохнуть и освѣжиться отъ повседневныхъ заботъ и житейской суеты, но и для того, чтобы открыть душу старцу, получить отъ него совѣтъ и наставленіе, услышать ласковое слово утѣшенія и ободренія, найти указаніе выхода изъ затруднительныхъ дѣловыхъ, семейныхъ и личныхъ затрудненій, подойти черезъ старца ко Христу. Русскіе старцы никогда не отгораживались отъ міра непреходимою стѣною, никогда не сторонились отъ жизни съ ея горестями, нуждами и заботами, и двери ихъ келліи во всякое время были открыты для всѣхъ «скорбящихъ и озлобленныхъ, милости Божіей и помощи требующихъ», къ какому бы классу общества они ни принадлежали. Оптинскаго старца іеромонаха Льва, келлія котораго всегда была переполнена больными и несчастными, высшее духовное начальство тѣснило яко-бы за нарушеніе «схимническихъ обѣтовъ», и онъ всегда от-

вѣчалъ: «придите и посмотрите на этихъ несчастныхъ, которые идутъ ко мнѣ, и вы увидите, могу ли я затворить передъ ними двери своей келліи?». Эта близость старцевъ ко всѣмъ скорбящимъ и страдающимъ прекрасно отмѣчена на могильномъ памятникѣ другого Оптинскаго старца іеромонаха Амвросія, гдѣ написано: «Быхъ немощнымъ, яко немощенъ, да немощныя приобрящу: всѣмъ быхъ вся, да всяко нѣкія спасу». Конечно, старцы имѣли свое пребываніе въ монастырѣ, внѣ нашей обычной мірской среды, и жили особенною, своеобразною жизнью, но это не отдаляло ихъ отъ общей жизни, а только возвышало надъ нею, и давало имъ возможность въ своей монастырской обстановкѣ вырабатывать и сохранять въ себѣ тотъ свѣтлый мирный, радостный и любовный, исполненный простоты и смиренія строй души, котораго такъ недостаетъ мірскимъ людямъ и за которымъ эти мірскія люди и тянутся въ монастырскія келліи. Русскій монастырскій старецъ, по справедливому выраженію В. В. Розанова, какъ бы придвинулъ свою келлію и къ избѣ крестьянина, и къ палатамъ барина для того, чтобы смягчать и преображать ихъ жизнь силою своего мудраго и любовно-терпѣливаго примѣра и наставленія.

Русское старчество, какъ и русское монашество, не есть какое либо сословное, кастовое, узкое, замкнутое въ себѣ установленіе. Оно является какъ бы нѣкоторымъ духовнымъ центромъ, гдѣ сходятся и объединяются всѣ элементы русской жизни. Укажемъ на слѣдующій замѣчательный фактъ: изъ пяти старцевъ Оптиной пустыни, преемственно заступавшихъ мѣсто одинъ другого — первый, о. Левъ, былъ изъ купцовъ, второй, о. Макарій, изъ дворянъ, третій, о. Амвросій, изъ духовнаго званія, четвертый, о. Іосифъ, изъ крестьянъ, и пятый, о. Анатолій, изъ мѣщанъ.

Хотя, какъ мы сказали, русское общество въ общемъ мало знакомо со старчествомъ, и смутно представляетъ себѣ его всенародное духовное значеніе, однако свѣдѣнія о немъ уже давно стали проникать въ русское общество и русскую литературу, и нѣкоторые русскіе писатели давно вошли уже въ непосредственное общеніе съ монастырскими старцами. Такъ Н. В. Гоголь пріѣзжалъ въ Оптину Пустынь и переписывался со старцемъ о. Макаріемъ. Иванъ Васильевичъ Кирѣевскій имѣлъ сношенія со старцами Филаретомъ (московскимъ) и Макаріемъ (Охтинскимъ) и вмѣстѣ съ послѣднимъ занимался изданіемъ святоотеческихъ переводовъ Молдавскаго старца архимандрита Паисія Величковскаго. Сынъ московскаго лютеранскаго суперинтенданта, магистръ классической филологіи Московскаго Университета, Константинъ Карловичъ Зедергольмъ, принялъ монашескій постригъ въ скиту Оптиной Пустыни и составилъ превосходное жизнеописаніе перваго Оптинскаго Старца іеромонаха Льва. Въ Оптину Пустынь пріѣхалъ на жительство и находился подъ руководствомъ старца Амвросія русскій философъ и писатель Константинъ Николаевичъ Леонтьевъ, написавшій, помимо всего другого, прекрасную біографію о. Климента Зедергольма. Въ Оптину Пустынь пріѣзжали въ 1878 г. для знакомства съ о. Амвросіемъ, Владиміръ Сергѣевичъ Соловьевъ и Федоръ Михайловичъ Достоевскій, и по-

слѣдній въ своемъ романѣ «Братья Карамазовы» описалъ и Оптину Пустынь, и находящійся при ней скитъ, и сосѣдній уѣздный городокъ Козельскъ, и даль художественный, хотя и блѣдный образъ старца Амвросія въ лицѣ старца Зосимы. Непримируемый врагъ Православія, великій русскій писатель, графъ Л. Н. Толстой, очень любилъ Оптину Пустынь, нѣсколько разъ посѣщалъ ее, бывалъ у старца Амвросія и въ своихъ письмахъ высказалъ совсѣмъ какъ будто къ нему неподходящее сужденіе, что, «если въ сердцѣ русскаго народа сохранился живой и вѣрный образъ Христа, то этимъ онъ обязанъ никому иному, какъ монастырскимъ старцамъ». Незадолго до своей смерти, переживая тяжелый душевный разладъ, гр. Л. Н. Толстой пришелъ въ Оптину Пустынь и къ своей сестрѣ Маріи Николаевнѣ, монахинѣ Казанской Шамординой Пустыни, основанной старцемъ Амвросіемъ въ 12 верстахъ отъ Оптиной, какъ бы ища въ этихъ обителяхъ разрѣшенія своей душевной драмы и облегченія своей тоски. О старцѣ Амвросіи и о сущности русскаго старчества написалъ прекрасную статью В. В. Розановъ. Такимъ образомъ между монастырскими старцами и русской интеллигенціей давно уже установилась нѣкоторая духовная связь. Русская интеллигенція протоптала дорожку къ старческимъ келліямъ. Въ Оптиной Пустыни на кладбищѣ рядомъ лежатъ, русскій философъ Ив. Вас. Кирѣевскій и Оптинскій старецъ іеромонахъ Макарій. На могилѣ Ивана Васильевича начертаны знаменательныя слова, которыя привожу по памяти и потому не со всею буквальною: «Премудрость возлюбихъ и поискахъ отъ юности моея. Увидѣвъ же, яко не инако обрящу, придохъ ко Господу». Эта духовная связь, возникшая между русской интеллигенціей и русскимъ старчествомъ, есть, можетъ быть, то самое важное и нужное, что осталось намъ отъ до-революціонной Россіи, изъ чего, можетъ быть, вырастетъ и разовьется новая духовно-единая просвѣтленная Россія. Къ этой-то именно духовной связи, можетъ быть, и относится пророчество Ф. М. Достоевскаго, что изъ инокеской келліи придетъ спасеніе Россіи.

Желая ближе подвести русское общество къ русскому старчеству, мы предлагаемъ вниманію читателей нѣсколько очерковъ объ основателѣ современнаго русскаго старчества молдавскомъ старцѣ архимандритѣ Паисіи Величковскомъ, уроженцѣ г. Полтавы. Старецъ Паисій является истиннымъ вдохновителемъ и руководителемъ русскаго монашества XIX вѣка. Своею жизнью, писаніями, и дѣятельностью онъ вызвалъ большое оживленіе и высокій духовный подъемъ въ русскомъ монашествѣ. Онъ создалъ старчество не только, какъ наличный фактъ (таковое было и раньше въ нашихъ монастыряхъ), но и к а к ъ ш к о л у, давъ ему твердое обоснованіе въ святоотеческой подвижнической литературѣ, и установивъ при посредствѣ своихъ учениковъ правила, приемы и преданія старчества. Онъ напомнилъ монашеству цѣль духовной жизни, состоящую не во внѣшнихъ подвигахъ, а во внутреннемъ приближеніи къ Богу, въ «духовномъ дѣланіи», въ постоянномъ «вниманіи себѣ», въ борьбѣ со своими грѣховными влеченіями, въ освященіи и просвѣщеніи сердца «умною мо-

литвою». Эта цѣль не можетъ быть достигнута безъ отреченія отъ своей грѣховной воли, безъ подчиненія себя руководству опытнаго наставника, или, за отсутствіемъ его, руководству Слова Божія и писанія Св. Отцовъ. Замѣчая недостатокъ въ его время опытныхъ въ духовной жизни наставниковъ, старецъ Паисій принялъ на себя огромный трудъ перевода съ греческаго языка многихъ святоотеческихъ подвижнеческихъ книгъ и исправленія прежнихъ ошибочныхъ переводовъ. Въ этомъ его трудѣ, тщательно исполненномъ, заключается его великая заслуга для русскаго монашества и неоцѣнимый вкладъ въ русскую духовную литературу. Въ основанномъ имъ монастырѣ, подъ его руководствомъ, десятки лицъ занимались списываніемъ отеческихъ книгъ въ исправленныхъ и заново сдѣланныхъ имъ и его учениками переводахъ, и эти книги, сначала въ рукописяхъ, а потомъ и въ печатныхъ изданіяхъ широко распространялись по русскимъ монастырямъ. Своими литературными трудами старецъ Паисій возбуждалъ среди монашествующихъ интересъ и любовь не только къ изученію отеческихъ книгъ, но и къ ихъ распространенію и издательству, въ чемъ особенно много потрудились впослѣдствіи Оптиная Пустынь. На строго монашескихъ основаніяхъ онъ собралъ въ Молдавіи многолюдное монашеское братство, послужившее образцомъ для русскихъ обителей. Обладая особымъ даромъ организаціи и объединенія онъ создалъ въ своемъ монастырѣ нѣкоторый духовно-просвѣтительный центръ, какъ бы опытную Академію духовной жизни, гдѣ воспиталось не мало будущихъ русскихъ старцевъ, распространившихъ ученіе и заветы старца Паисія по русскимъ монастырямъ.

Таковы труды и заслуги старца Паисія, возстановителя строго общежительнаго монашества и основоположника русскаго старчества XIX вѣка.

Предлагаемые вниманію читателей очерки о старцѣ Паисіи являются извлеченіемъ изъ полнаго жизнеописанія Старца, составленнаго нами ко 200-лѣтію со дня его рожденія, исполнившемуся 21-го декабря 1922 года, на основаніи не только печатныхъ, но и рукописныхъ матеріаловъ, до сихъ поръ еще не появлявшихся въ печати.

«Я съ великимъ усердіемъ искалъ себѣ наставника и не находилъ. Отъ этого я испытывалъ великую скорбь. Ибо спасеніе души не иначе можетъ съ успѣхомъ достигнуто, какъ только при помощи истиннаго духовнаго наставника, который и себя самого понуждаетъ жить по заповѣдямъ Божиимъ». (Изъ бесѣдъ старца Паисія Величковскаго).

Старецъ Паисій Величковскій родился 21-го декабря 1722 года въ Полтавѣ, въ старинной благочестивой и пользовавшейся общимъ уваженіемъ и любовью семьѣ настоятеля Полтавскаго Успенскаго Собора, протоіерея Іоанна Величковскаго. По

имени св. митрополита Петра, память которого приходится 21-го декабря, ребенокъ былъ названъ Петромъ. На пятомъ году жизни онъ потерялъ отца, а на седьмомъ году былъ отданъ матерью въ соборную школу, гдѣ изучалъ букварь, часословъ, и псалтирь. Выучившись читать, Петръ предался «ненасытному» чтенію книгъ. По его словамъ, онъ въ дѣтствѣ прочиталъ все священное писаніе Ветхаго и Новаго За-вѣта, житія святыхъ, поученія св. Іоанна Златоуста и св. Ефрема Сирина. Съ ран-няго дѣтства онъ увлекался подвигами святыхъ и особенно пустынножителей и меч-талъ проводить, подобно имъ, жизнь въ пустынѣ, въ уединеніи, въ скудости, въ тру-дахъ и молитвѣ, подражая нищетѣ и простотѣ Христовой. Уже въ это время въ немъ обнаружились всѣ главныя свойства его души: глубокая преданность Богу, кротость, ясность, скромность, доходившая иногда до робости, и вмѣстѣ съ тѣмъ настойчи-вость и непреклонность въ достиженіи поставленной себѣ цѣли, постоянное само-углубленіе, молитвенная собранность и умиленность духа. Когда ему исполнилось 12 лѣтъ, умеръ его старшій братъ, бывшій настоятель собора по смерти отца. Тогда мать повезла Петра въ Кіевъ, къ архіепископу Рафаилу Заборовскому и просила зачислить за сыномъ священническое мѣсто его отца и брата. Мальчикъ понравился архіепископу, и онъ по просьбѣ матери положилъ резолюцію: «быть ему наслѣдни-комъ», и велѣлъ отдать Петра въ Кіевскія Братскія Училища, т. е. въ младшее отдѣ-леніе Кіевской Академіи. Поступивъ въ Академію, Петръ первые годы учился очень прилежно, но потомъ «жажда монашества стала превозмогать усердіе къ наукѣ». Послѣдованіе Христу и строгое исполненіе Евангельскихъ заповѣдей — сдѣлались его завѣтной цѣлью. Имѣя всего 14 лѣтъ отъ роду, онъ поставилъ себѣ за правило: 1) ближняго своего не осуждать, хотя бы собственными глазами видѣлъ его согрѣ-шающимъ; 2) ни къ кому не питать ненависти; и 3) отъ всего сердца прощать обиды. Въ Академіи онъ подружился съ единомышленными товарищами: собираясь гдѣ-нибудь, въ тихомъ и уединенномъ уголкѣ Братскаго монастыря, они цѣлыя ночи проводили въ душевныхъ бесѣдахъ о монашествѣ и пустынножествѣ и давали другъ другу обѣщанія и клятвы не постригаться и не жить въ богатыхъ монастыряхъ, гдѣ невозможно «подражать нищетѣ Христовой» и спасти свои души «во всякомъ злостраданіи и тѣснотѣ». «Лучше ужъ, говорили они, оставаться въ міру, нежели, отрекшись на словахъ отъ мірскихъ благъ, проводить въ монастырѣ жизнь беззабот-ную и широкою, на соблазнъ мірянамъ, на поруганіе монашескаго образа, на вѣчное осужденіе душъ своихъ въ день Суда Божія».

По праздникамъ и въ свободные дни Петръ посѣщалъ Кіевскія святыни — Со-фійскій соборъ, Михайловскій монастырь, Китаевскій скитъ и, въ особенности, Свя-тую Печерскую Лавру. Здѣсь онъ нерѣдко оставался и ночевать, среди странниковъ и богомольцевъ, или на ближнихъ пещерахъ, или на Лаврскомъ дворѣ близъ коло-кольни. Когда же раздавался звонъ къ заутрени, онъ вмѣстѣ съ народамъ входилъ въ «небеси подобную» великую лаврскую церковь, гдѣ его умиляли красота службы

и дивное пѣніе. Посѣщая святѣя пещеры, онѣ проникался ихъ глубокимъ безмолвіемъ и какъ бы живыми видѣлъ передъ собою пещерскихъ угодниковъ. Въ братскомъ монастырѣ Петръ нашелъ своего перваго духовнаго руководителя, іеросхимонаха Пахомія, много лѣтъ прожившаго ранѣе въ пустынѣ и въ странствованіи. Пахомій снабжалъ Петра святоотеческими книгами и своими разсказами еще больше возбуждалъ въ немъ жажду монашескаго подвига. Увлекаемый своимъ настроеніемъ, Петръ сдѣлалъ было попытку поступить послушникомъ въ Китаевскій скитъ, но его не приняли туда, опасаясь гнѣва матери.

Охлаждавая все болѣе и болѣе къ ученію, Петръ, дойдя до «синтаксисы», совсѣмъ пересталъ учиться. Тогда одинъ изъ его товарищей, его землякъ, пошелъ къ префекту Академіи, которымъ тогда былъ Сильвестръ Кулебяка и доложилъ ему, что Величковскій ничего не дѣлаетъ, и его мать напрасно на него тратится. Префектъ послалъ двухъ учениковъ привести къ нему Величковскаго и, когда тотъ явился, между ними произошелъ слѣдующій разговоръ.

Почему ты пересталъ учиться? — спросилъ префектъ.

Петръ твердо и опредѣленно отвѣтилъ: «я пересталъ учиться по тремъ причинамъ. Первая причина та, что имѣя непреклонное намѣреніе стать монахомъ и сознавая неизвѣстность смертнаго часа, я хочу какъ можно скорѣе принять постриженіе. Вторая причина, что отъ внѣшняго ученія я не чувствую никакой пользы для души, такъ какъ слышу въ немъ лишь имена языческихъ боговъ и мудрецовъ — Платона, Аристотеля, Цицерона... Учасъ у нихъ мудрости, современные люди до конца ослѣпились и отступили отъ праваго пути: словеса умныя произносятъ, а внутри полны мрака и тьмы, и вся мудрость ихъ только на языкѣ. Не чувствую пользы отъ такого ученія и опасаясь, какъ бы мнѣ и самому отъ него не развратиться, я и оставилъ его. Третья причина слѣдующая: разсматривая плоды сего ученія въ духовныхъ лицахъ монашескаго чина и замѣчая, какъ они, подобно мірскимъ сановникамъ, пребываютъ въ великой чести и славѣ и во всякомъ тѣлесномъ покоѣ, украшаются дорогими одеждами и ѣздятъ на прекрасныхъ лошадяхъ и въ отличныхъ экипажахъ (не въ осужденіе говорю, да не будетъ!), боюсь и трепещу, какъ бы и самому, долго пробывши въ Училищахъ и научившись внѣшней мудрости и ставши монахомъ, не впасть не въ такія только, но и въ худшія еще немощи. Вотъ по всѣмъ этимъ причинамъ я и оставилъ внѣшнее ученіе». Префектъ разсердился и пригрозилъ Петру безпощаднымъ тѣлеснымъ наказаніемъ. Тогда Петръ рѣшилъ бѣжать изъ Академіи. Дождавшись лѣта, онѣ пріѣхалъ въ Полтаву, чтобы въ послѣдній разъ повидаться съ матерью. Будучи единственнымъ, оставшимся въ живыхъ изъ 11-ти дѣтей, онѣ былъ предметомъ ея безграничной любви и всѣхъ ея надеждъ. Петръ попробовалъ было заговорить съ матерью о поступленіи въ монастырь, но эти слова привели ее въ такое отчаяніе, что онѣ долженъ былъ замолчать, не отказываясь однако въ глубинѣ души отъ своего намѣренія. Мать предчувствовала предстоящую ей скорбь и,

когда окончилось лѣто, проводила сына до Рѣшетилówki (въ 36 верстахъ отъ Полтавы), и здѣсь, обливаясь слезами, умоляла его не бросать ученія и не покидать своей матери. Плакалъ и Петръ и, падая къ ногамъ матери, цѣловалъ ей руки и просилъ ея материнскаго благословенія. Мать благословила его, и они разстались. Какъ ни больно было Петру покинуть мать, но въ душѣ своей онъ испытывалъ глубокой миръ и радость, сознавая, что преодолѣлъ самыя сильныя узы міра и, свободный, можетъ теперь всецѣло предаться Единому Богу. По прибытіи въ Кіевъ, онъ сталъ искать способа осуществить свое намѣреніе. Его цѣлью было — отдаться страннической жизни, уйти въ пустынное и безмолвное мѣсто, найти опытнаго духовнаго наставника и подъ его руководствомъ проводить жизнь въ скудости, трудѣ, молитвѣ и въ чтеніи Слова Божія и святоотеческихъ книгъ. Въ это время ему было около 18 лѣтъ.

Прежде всего Петръ рѣшилъ направиться въ Черниговъ, гдѣ въ то время проживалъ упомянутый уже нами его первый руководитель въ духовной жизни, іеросхимонахъ Пахомій, и попросить у него совѣта и наставленія. Оставивъ свои вещи въ Кіевѣ на квартирѣ, Петръ уговорился со старикомъ-лодочникомъ, который и повезъ его на утлой лодкѣ по Днѣпру и Деснѣ въ Черниговъ. Приближался уже октябрь, и Петру пришлось много перетерпѣть бѣдъ и лишеній на своемъ пути. Наконецъ, онъ добрался до Чернигова. Пахомій принялъ его съ любовью и направилъ его въ Любечскій монастырь, расположенный на берегу Днѣпра, на польской границѣ. Въ то время въ Любечскомъ монастырѣ былъ очень хорошій и опытный игуменъ Никифоръ. Онъ ласково принялъ Петра и сразу же далъ ему «келарное» послушаніе, поручилъ ему завѣдывать монастырскою кладовою. Въ Любечскомъ монастырѣ Петръ прожилъ около пяти мѣсяцевъ и испыталъ здѣсь и свои первыя монашескія радости и свои первыя искушенія. Когда онъ получилъ отъ игумена свой первый монашескій подрясникъ изъ грубаго сукна, поношенный и ветхій, онъ принесъ его въ свою келлю, какъ величайшее сокровище и, прежде чѣмъ облечься въ него, нѣсколько разъ поцѣловалъ его. Для духовнаго руководства игуменъ далъ Петру книгу преп. Іоанна Лѣствичника. Книга эта такъ пришлась по душѣ Петру, что онъ рѣшилъ списать ее для себя, пользуясь свободнымъ отъ послушанія ночнымъ временемъ. Не имѣя свѣчи, онъ заготовлялъ длинныя лучины, при свѣтѣ которыхъ и списывалъ книгу. Дымъ отъ лучины наполнялъ комнату и мѣшалъ дышать. Тогда Петръ открывалъ на время окно, провѣтривалъ комнату и снова принимался за работу. За время своего пребыванія въ Любечскомъ монастырѣ онъ списалъ больше половины книги. Иногда игуменъ назначалъ Петра читать въ трапезѣ. И когда случалось какое-нибудь особенно трогательное житіе, и Петръ читалъ его такимъ способомъ, какому былъ наученъ въ школѣ, то многіе монахи приходили въ умиленіе, плакали и переставали ѣсть. А нѣкоторые даже вставали изъ за стола, окружали Петра и слушали со слезами. Хорошо было жить Петру въ Любечѣ. Но пришло искушеніе, и потерялъ онъ душевный миръ. Замѣтили монахи его молодость и доброту. И стали чуть не

всѣ, не только простые, но и іеродіаконы и іеромонахи приходять къ нему и выпрашивать у него — кто муки пшеничной, кто — пшеница, кто — масла, и т. д. Видя, какъ они передъ нимъ смиряются, Петръ отъ стыда не могъ въ лицо имъ взглянуть, и, заглушая свою совѣсть, не смѣлъ отказывать имъ въ ихъ просьбахъ. Стали приходять къ нему и повара и, пользуясь его слабостью, упрашивали выдавать для трапезы двойную порцію, увѣряя, что отъ этого трапеза будетъ лучше. Всѣ братія были очень довольны и хвалили Петра за его заботливость о нихъ. Петръ выражалъ притворную радость, но въ глубинѣ души мучился, что раздаетъ монастырскіе запасы, безъ вѣдома и благословенія игумена. Чѣмъ бы это кончилось, неизвѣстно, но только въ одно время добрый игуменъ Никифоръ былъ переведенъ въ другой монастырь, а на его мѣсто назначенъ «ученый мужъ» Германъ Загоровскій, который сталъ управлять обителью «властительно». Распознавъ характеръ новаго игумена, братія пришли въ страхъ и стали разбѣгаться изъ монастыря. Наступила очередь и Петра. За небольшую оплошность онъ былъ такъ собственноручно избитъ игуменомъ и такъ былъ имъ напуганъ, что рѣшилъ послѣдовать общему примѣру и скрыться изъ обители.

На шестой недѣлѣ Великаго Поста, сговорившись съ другимъ послушникомъ, они ночью перешли по льду Днѣпръ, благополучно миновали польскую стражу и начали свое странствованіе по правобережной Украинѣ, направляясь къ югу. И въ этомъ новомъ странствованіи много пришлось испытать Петру опасностей и огорченій. Въ то время положеніе православныхъ въ правобережной Украинѣ было тяжелое. Ихъ преслѣдовали уніаты и польскіе помѣщики. Подымалась гайдамачина. Всюду ходили польскія команды, усмирявшія и ловившія гайдамаковъ. Когда Петръ и его спутники прошли уже далеко на югъ и въ одномъ селеніи разспрашивали мѣстнаго дьячка о томъ, какъ имъ пробраться въ Молдовлахію, они услышали отъ него слѣдующій рассказъ: «Не совѣтую вамъ въ настоящее время идти туда. Теперь по всѣмъ дорогамъ ѣздятъ у насъ солдаты для поимки разбойниковъ и, если вы попадете къ нимъ въ руки, бѣда вамъ будетъ. Они ненавидятъ православныхъ. Недавно въ нашемъ селѣ былъ такой случай. Мой предшественникъ, опасаясь доноса со стороны враговъ православной вѣры, читая за литургіей символъ вѣры, вставлялъ въ восьмомъ членѣ символа вмѣсто уніатскаго «и сына» — слово «истинна», и этимъ способомъ нѣкоторое время прикрывалъ свое православное чтеніе символа вѣры. Однако со временемъ на него все-таки донесли мѣстному помѣщику, что онъ читаетъ символъ вѣры не по уніатски. Узнавъ объ этомъ, помѣщикъ взялъ съ собою солдатъ и пришелъ во время литургіи въ церковь. Когда дьячекъ выступилъ на середину церкви для чтенія символа вѣры, помѣщикъ подошелъ къ нему вплотную и сталъ вслушиваться въ каждое его слово. Дьячекъ понялъ, съ какою цѣлью подошелъ къ нему помѣщикъ и сталъ читать символъ особенно медленно, громко и торжественно, а когда дошелъ до восьмого члена, то, исполнившись благодати св. Духа, еще громче и отчетливѣе возгласилъ:

«И въ Духа Святаго, Господа Животворящаго, иже отъ Отца исходящаго...», откинувъ то слово «истинна», которое онъ раньше по малодушію прибавлялъ. Услышавъ произнесенные дьячкомъ слова символа, помѣщикъ пришелъ въ ярость, и, не давъ ему окончить чтенія, бросился на него, какъ дикій звѣрь, и схвативъ его за волосы, кинулъ его на землю и сталъ топтать его ногами, а затѣмъ приказалъ солдатамъ вытаскать его изъ церкви и бить палками. О случившемся сообщили матери дьячка. Та прибѣжала къ сыну и, обливаясь слезами, убѣждала его не падать духомъ, но отдать и самую жизнь свою за православную вѣру. Послѣ долгихъ и тяжкихъ побоевъ, доблестный мученикъ за вѣру предалъ душу свою въ руки Божіи...» Выслушавъ этотъ рассказъ, Петръ и его спутники пришли въ страхъ и не рѣшились продолжать своего путешествія. Они повернули на востокъ, къ монастырямъ, расположеннымъ на берегу Днѣпра. По пути Петръ встрѣтилъ одного пустынножителя, и ему показалось, что онъ нашелъ, наконецъ, желаннаго духовнаго наставника. Пустынникъ этотъ проживалъ на островѣ одной рѣки. Имя ему было Исихій. Онъ отличался большою ревностью къ чтенію и списыванію отеческихъ книгъ. Однажды, узнавъ, что въ отдаленномъ монастырѣ черниговской епархіи имѣется еще нечитанная имъ свято-отеческая книга, онъ отправился туда пѣшкомъ, выпросилъ съ большимъ трудомъ у игумена монастыря эту книгу, принесъ ее на свой островъ, переписалъ и отнесъ книгу обратно. Замѣчая высокую жизнь этого старца, Петръ сталъ просить его позволить ему жить съ нимъ на его островѣ. Но Исихій не соглашался принять его къ себѣ: «О, чадо, говорилъ онъ, я человѣкъ грѣшный и недостойный. Я не въ состояніи направить на путь Божій и мою собственную бѣдную душу, какъ же я осмѣлюсь принять тебя? Прошу тебя — не отягощай меня твоею просьбою». Напрасно Петръ въ теченіе трехъ дней не отходилъ отъ этого старца и, обливаясь слезами, такъ, что все лицо его распухло отъ слезъ, умолялъ Исихію не отталкивать его отъ себя, Исихій остался непреклоннымъ. Онъ съ любовью отпустилъ Петра, предсказавъ ему, что онъ въ свое время и въ другомъ мѣстѣ найдетъ свой путь спасенія. Простившись со старцемъ, Петръ пришелъ въ Медвѣдовскій монастырь святителя и чудотворца Николая, и здѣсь радушно былъ принятъ игуменомъ. Мѣсяць спустя онъ былъ постриженъ въ первую степень монашества — рясофоръ — и ему дано было новое имя — Платонъ. Игуменъ указалъ Платону и старца для духовнаго руководства. Но когда Платонъ попросилъ старца дать ему келейное правило, старецъ отвѣтилъ: «Ты, братъ, ученый, поэтому я не опредѣляю тебѣ правила, а какъ Богъ тебя вразумитъ, такъ и содержи правило въ келліи своей». Упомянувъ объ этомъ въ своихъ запискахъ, старецъ съ грустью заключаетъ: «Такъ я и остался, какъ овца заблудшая, безъ пастыря и наставника, и всю мою послѣдующую жизнь провелъ въ самочиніи и самоволіи. И нигдѣ не пришлось мнѣ пожить въ повиновеніи у какого-либо отца, хотя, какъ вижу устройство моей души въ юности было весьма удобопреклонно къ повиновенію.»

Въ Медвѣдовскомъ монастырѣ Платонъ прожилъ около полугода. Монастырь

былъ закрытъ уніатами, и церковь запечатана. Богослуженіе прекратилось. Монахи разошлись. Не зная, что дѣлать, Платонъ присоединился къ двумъ послушникамъ, направлявшимся въ Кіево-Печерскую Лавру и, послѣ многихъ затрудненій, пришелъ вмѣстѣ съ ними въ Кіевъ. Такимъ образомъ, пройдя лѣвобережную и правобережную Украину въ поискахъ безмолвія и духовнаго руководства и не найдя ни того, ни другого, Платонъ возвратился туда, откуда вышелъ. Вмѣсто бѣднаго, пустыннаго пребыванія, котораго съ дѣтства жаждала душа его, онъ оказался въ великой, богатой и шумной Кіевской Лаврѣ. Въ то время въ Кіевской Лаврѣ жило не мало подвижниковъ высокой жизни, о которыхъ старецъ Паисій подробно рассказываетъ въ своихъ запискахъ. Въ Лаврѣ Платона полюбили, послушаніе ему дали въ граверной мастерской, а по праздникамъ онъ долженъ былъ пѣть на правомъ клиросѣ и читать акаѣисты и каноны для богомольцевъ. Въ Лаврѣ Платонъ встрѣтился со своими родственниками изъ Полтавы, пришедшими въ Кіевъ на богомолье и узналъ отъ нихъ о судьбѣ своей матери. Послѣ отъѣзда Петра изъ Полтавы мать, долго не получая отъ него писемъ, очень волновалась и часто плакала. Когда же дошло до нея извѣстіе, что онъ скрылся изъ Кіева, она въ суровую зиму отправилась его разыскивать. Она обошла всѣ Кіевскіе монастыри и скиты, но нигдѣ не отыскала ни малѣйшихъ слѣдовъ его. Усталая, разбитая и измученная она вернулась домой. Цѣлые дни и ночи она проводила въ тоскѣ и слезахъ и, наконецъ, въ отчаяніи рѣшила уморить себя голодомъ. Никакіе уговоры не могли заставить ее съѣсть маленькій кусочекъ хлѣба. Она дошла до полного изнеможенія и не въ силахъ была подняться съ постели. Въ это время ей было видѣніе. Она увидѣла себя окруженной злыми демонами, которые готовились завладѣть ея душой. Въ ужасѣ она потребовала акаѣистъ Божьей Матери и стала читать его. Поднявши съ молитвою свой взоръ къ небу, она увидѣла надъ собою ангела и услышала его слова: «Безумная, что ты дѣлаешь! Ради своей безразсудной любви къ сыну ты отвратилась отъ Бога и Создателя своего и задумала уморить себя голодомъ и навѣки погубить свою душу. Знай, что сынъ твой не безъ воли Божіей избралъ монашескую жизнь. И ты не скорби объ этомъ, но покорись волѣ Божіей и сама отрекись отъ міра и иди въ монастырь!» Услышавъ эти слова, больная радостно воскликнула: «если такова воля Божія, то я уже никогда не буду скорбѣть о своемъ сынѣ». Съ этого момента она успокоилась, пришла въ себя, стала понемногу употреблять пищу и, наконецъ, совсѣмъ поправилась. Выздоровѣвъ, она поступила въ Полтавскій женскій монастырь, гдѣ и прожила мирно и спокойно до самой своей смерти. Испытавъ неудачу въ поискахъ безмолвія и духовнаго руководства, Платонъ сталъ понемногу свыкаться съ лаврской жизнью и пишетъ въ своихъ запискахъ, что никогда бы и не подумалъ объ уходѣ изъ Лавры, если бы не случилась неожиданная встрѣча съ товарищемъ по школѣ, съ которымъ они когда-то проводили въ бесѣдахъ цѣлыя ночи въ оградѣ Братскаго монастыря и давали другъ другу клятвы не поселяться и не жить въ богатыхъ и шумныхъ монастыряхъ. Этотъ

товарищъ напомнилъ Платону ихъ клятвы и уговорилъ предпринять новое странствованіе.

Съ величайшими предосторожностями, подъ руководствомъ опытнаго проводника, бѣглецы направились къ польской границѣ. Но проводникъ оказался предателемъ и предупредилъ объ ихъ бѣгствѣ мать товарища Платона, и она съ помощью своихъ родныхъ задержала сына на границѣ, предоставивъ Платону одному продолжать свой путь. Великимъ постомъ 1743 года Платонъ пришелъ въ Мотронинскій монастырь. Тамъ въ это время проживалъ молдовлахійскій старецъ, русскій уроженецъ, іеросхимонахъ Михаилъ, который очень полюбилъ Платона, часто съ нимъ бесѣдовалъ, давалъ ему книги для чтенія и, наконецъ, послѣ праздника Пасхи отправилъ его вмѣстѣ съ другими своими учениками въ Молдовлахію, куда и самъ собирався придти въ скоромъ времени. Со страхомъ проходили путники польскую Украйну, опасаясь встрѣчи съ военными разъѣздами. Однако, все обошлось благополучно. Достигши Днѣстра, они на лодкѣ переплыли рѣку и вошли въ предѣлы Молдовлахіи.

Первое пребываніе старца Паисія въ Молдовлахіи продолжалось около трехъ лѣтъ. Эти годы можно назвать самымъ лучшимъ, счастливымъ временемъ его послушнической жизни. Въ Молдовлахіи онъ нашелъ и желанное ему пустынное безмолвіе, и опытныхъ наставниковъ въ духовной жизни. Вслѣдствіе непріятныхъ въ то время для монашества условій въ Россіи, молдовлахійскіе монастыри и скиты были переполнены русскими иконами высокой жизни. Обходя разныя обители, Платонъ присматривался къ жизни старцевъ, слушалъ ихъ бесѣды, учился у нихъ. Въ скиту «Долгоуцы» Платонъ увидѣлъ старца Досіея, жившаго въ сторонѣ отъ скита, въ уединенной келіи, въ очень живописной мѣстности. У старца былъ небольшой огородъ, который давалъ пропитаніе ему и жившему съ нимъ единомудушному брату. Привѣтливый и благоговѣйный старецъ училъ Платона крѣпко держаться заповѣдей Христовыхъ и ни въ чемъ не отступать отъ правилъ и ученія Церкви.

Въ скиту «Трейсжены», куда собственно и былъ посланъ Платонъ іеросхимонахомъ Михаиломъ, онъ нашелъ 12 братій, жившихъ вмѣстѣ въ общежитіи, и около 15, жившихъ уединенно вокругъ скита, каждый въ особой келліи. Всѣ они добывали себѣ пропитаніе и одежду трудами рукъ своихъ. Здѣсь впервые услышалъ Платонъ церковныя службы, совершаемыя строго по Аѳонскому чину «съ великимъ благоговѣніемъ и страхомъ Божіимъ». Въ этомъ скиту Платонъ нашелъ своего земляка, уроженца Полтавскаго полка, схимонаха Протерія, большого любителя птицъ. Онъ пріучилъ ихъ слетаться къ его келліи. Когда онъ открывалъ окно, птицы влетали въ комнату и клевали приготовленныя имъ зерна. Когда Протерій шелъ въ церковь, птицы летѣли за нимъ, а нѣкоторыя садились ему на плечи и голову и звонко распѣвали. Когда онъ входилъ въ церковныя двери, птицы взлетали на крышу церкви и ожидали его выхода. Какъ только онъ появлялся, онъ снова окружали его и проводжали до келліи. Старецъ Паисій рассказываетъ въ своихъ запискахъ, какъ онъ на-

учился въ этомъ скиту варить пищу и печь хлѣбы. Между тѣмъ изъ Мотронинскаго монастыря пришелъ въ Трейстены іеросхимонахъ Михаилъ и съ нимъ, къ удивленію и радости Платона, тотъ самый его товарищъ, который уговорилъ его бѣжать изъ Кіево-Печерской Лавры. Оказалось, что ему удалось усыпить бдительность своей матери, и онъ на лодкѣ уплылъ изъ Кіева внизъ по Днѣпру, а потомъ пробрался въ Мотронинскій монастырь. Прибытіе старца Михаила въ скитъ доставило всѣмъ большую радость. Всѣ очень любили этого старца, который былъ ихъ общимъ духовнымъ наставникомъ. Съ его прибытіемъ жизнь въ скиту стала одушевленнѣе. Старецъ имѣлъ обыкновеніе по воскресеньямъ и праздникамъ послѣ обѣда собирать братію около церкви на травѣ подъ деревьями и вести бесѣду. Здѣсь каждый могъ обращаться къ нему со своими вопросами и онъ отвѣчалъ имъ. Онъ говорилъ съ большимъ одушевленіемъ, а нерѣдко и со слезами. Онъ особенно любилъ уговаривать братію не поддаваться духу времени, не вести жизнь «безстрашную», но свято хранить законъ Христовъ и заветы древнихъ отцовъ Церкви.

Такія же бесѣды онъ велъ иногда и по вечерамъ: въ свѣтлую лунную ночь собиралась братія на той же полянѣ около церкви и слушали старца до полуночи. Эти бесѣды имѣли большое вліяніе на Платона — онъ одушевлялъ его, возбуждали и укрѣпляли въ немъ рѣшимость всецѣлаго служенія Богу. Но онъ понималъ, что христіанская жизнь не исчерпывается разговорами, хотя бы и самыми высокими, и самыми искренними. Христосъ требуетъ отъ насъ, чтобы наши пожеланія и рѣшенія непременно закрѣплялись бы живымъ, хотя и не большимъ дѣломъ: «Сотворивый и научивый, той велій наречется въ царствіи небесномъ». «Вѣрный въ маломъ, и во многомъ будетъ вѣренъ, а невѣрный въ маломъ, и во многомъ будетъ невѣренъ». Поэтому Платонъ старался все слышанное имъ сейчасъ же, по мѣрѣ силъ, осуществлять въ своей жизни, и такимъ опытнымъ и жизненнымъ путемъ достигать все большаго и большаго духовнаго возростанія, пріобрѣтать все большій и большій духовный опытъ. Однако мирная жизнь Платона была нарушена однимъ неожиданнымъ искушеніемъ. Начальникъ скита поселилъ Платона въ келліи, находившейся недалеко отъ скита, но довольно далеко отъ церкви. Живя тамъ, Платонъ однажды такъ крѣпко уснулъ, что не слышалъ звона къ заутренѣ, день былъ воскресный. Когда онъ проснулся и пришелъ въ церковь, то оказалось, что уже прочитали Евангеліе и пѣли канонъ. Отъ стыда Платонъ не вошелъ въ церковь и вернулся въ свою келлію, обливаясь слезами. Онъ не пошелъ и къ литургіи, но отойдя подальше отъ своей келліи, лежалъ на травѣ и плакалъ. Когда, послѣ литургіи, братія собрались въ трапезу, то всѣ удивлялись необычному отсутствію Платона въ церкви. Наконецъ, старецъ Михаилъ сказалъ: «Отцы и братія, прошу васъ ради Господа — потерпимъ немного съ трапезою и пошлемъ узнать, что случилось съ нашимъ братомъ Платономъ». Посланнѣй монахъ (Аѳанасій, переписчикъ книгъ) не безъ труда отыскалъ плачущаго Платона и сталъ его разспрашивать, что съ нимъ случилось. вмѣсто отвѣта Платонъ

сталъ только сильнѣе плакать. Наконецъ, послѣ долгихъ уговоровъ, онъ едва могъ объяснить монаху причину своихъ слезъ. Тогда монахъ сталъ успокаивать его и убѣждалъ его идти въ трапезу, гдѣ безъ него не хотятъ садиться за столъ, ни старецъ, ни начальникъ, ни братія. Платонъ не соглашался идти и умолялъ оставить его. «Съ какимъ лицомъ, говорилъ онъ, я покажусь на глаза братіи послѣ всего случившагося!» Но монахъ не отставалъ отъ него и, наконецъ, убѣдилъ Платона идти въ трапезную. Когда они вошли въ трапезную и Платонъ увидѣлъ передъ собою старца и всю братію, сидящихъ за столомъ въ ожиданіи Платона, онъ упалъ на полъ и залился слезами. Узнавъ отъ монаха причину его слезъ, старецъ и братія подошли къ нему, подняли его, стали утѣшать и успокаивать, посадили за столъ и уговаривали ѣсть. Но Платонъ отъ стыда, горя и слезъ едва могъ съѣсть маленькій кусочекъ хлѣба. Когда послѣ трапезы Платонъ ушелъ къ себѣ въ келлію, старецъ задержалъ братію и сказалъ: «Посмотрите, какую ревность и какую огненную печаль имѣетъ этотъ юный братъ нашъ! Невольно пришлось ему пропустить молитву, и какъ онъ опечалился душою, Какъ горько скорбитъ и плачетъ. Молитесь и вы Христу Богу отъ всей души, понуждая себя на всѣ заповѣди Его, да дастъ Господь и вамъ всѣмъ такую же ревность и печаль огненную по Богѣ!». Съ этого случая Платонъ положилъ себѣ за правило во все время пребыванія своего въ скиту не ложиться для сна въ постель, но спать сидя.

Во время пребыванія старца Михаила въ Трейстенахъ пришелъ къ нему для свиданія изъ отдаленнаго горнаго скита «Кярнуль» старецъ Онуфрій. Онъ много рассказывалъ братіи о своей жизни въ пустынь, о красотѣ своего мѣста, о его здоровомъ воздухѣ и чистой, вкусной водѣ. Его рассказы возбудили въ Платонѣ сильное желаніе посмотреть его скитъ и вотъ, съ разрѣшенія старца Михаила, Платонъ и еще нѣсколько братій отправились вмѣстѣ съ Онуфріемъ въ Кярнуль. Шли они превеликими лѣсами, высочайшими горами и глубокими долинами, и на третій день достигли Онуфріева скита. Онуфрій жилъ въ уединенной келлѣ, на горѣ, около часа ходьбы отъ скита. Платона и его спутниковъ помѣстили въ скиту, откуда они и ходили ежедневно къ старцу Онуфрію. Келлія старца стояла на краю горы, откуда открывался чудный видъ на окрестныя горы, долины и лѣса. Пониже келліи струился источникъ свѣтлой, чистой воды, и старецъ по ступенькамъ спускался туда за водою. Старецъ проводилъ время въ молитвѣ, чтеніи, псалмопѣніи и рукодѣліи, выдѣлывая отличныя деревянныя ложки, чашки, тарелки и коробки изъ липоваго луба. Платонъ и его спутники, приходя къ старцу, слушали его рассказы о его жизни въ уединеніи, въ недоступныхъ горахъ и глубокихъ ущельяхъ, гдѣ онъ въ лѣтніе мѣсяцы долженъ былъ запасать себѣ пропитаніе на всю зиму, такъ какъ въ теченіе восьми мѣсяцевъ, вслѣдствіе непроходимости дорогъ, совсѣмъ не видѣлъ лица человѣческаго. Старецъ рассказывалъ «о страстяхъ душевныхъ и тѣлесныхъ, о страшной и неотходной мысленной брани съ бѣсами, о ихъ невообразимыхъ козняхъ и ухищреніяхъ...» Если

бы, говорилъ онъ, не защищалъ своихъ людей человѣколюбецъ Христосъ, не спасся бы воистину ни одинъ изъ нихъ. Но кто припадаетъ ко Христу Богу съ вѣрою и любовью, со смиреніемъ и слезами, тому скоро подаются неизрѣченныя утѣшенія, миръ и радость о Господѣ и любовь къ Богу горячая: свидѣтелями тому являются нелицемѣрныя слезы отъ великой любви, самоукореніе, смиреніе и ненасытное благодареніе Христу Богу, такъ что отъ любви къ Богу человѣкъ становится нечувствительнымъ къ благамъ міра сего». Слушая рѣчи старца Онуфрія, Платонъ все больше и больше разгорался любовью къ Богу и желаніемъ пустынножительства. Подъ вліяніемъ возростававшего въ немъ чувства, онъ уходилъ въ глубину лѣса, падалъ на землю, билъ себя въ грудь и со слезами просилъ помощи у Христа - Бога, произнося свои обѣты. Въ своей келліи онъ непрестанно занимался молитвою, чтеніемъ Слова Божія и отеческихъ писаній, ежедневно съ вниманіемъ испытывалъ свою совѣсть, сокрушался о своихъ грѣхахъ и ежедневно полагалъ начало своему исправленію и духовному восхожденію.

Казалось, что жизнь Платона сложилась, наконецъ, такъ, какъ онъ желалъ — его окружало глубокое пустынное безмолвіе, у него былъ опытный духовный руководитель и преданный, единомышленный другъ. Но.. «пути Божіи — не пути человѣческіе и мысли Божіи — не мысли человѣческія». Платону предстояло пережить еще одинъ подготовительный періодъ своей жизни, быть на время предоставленнымъ только самому себѣ, и въ этомъ одиночествѣ и, казалось, полной духовной безпомощности окончательно созрѣть для своей будущей духовной дѣятельности, и изъ застѣнчиваго, робкаго, слабаго юноши превратиться въ самостоятельнаго, твердаго и мудраго руководителя жизни и совѣсти ищущихъ его духовной помощи. Новой перемѣнѣ въ жизни Платона посодѣйствовало слѣдующее обстоятельство.

До Платона стали доходить тревожные слухи о томъ, что старцы, несмотря на его молодость, поговариваютъ о возведеніи его въ санъ священства. Строгій блюститель церковныхъ правилъ, старецъ Досіеѣй изъ скита Долгоуцы первый прослышалъ про это. Онъ пришелъ въ скитъ, гдѣ проживалъ Платонъ и, подозревая его къ себѣ, сказалъ: Если ты хочешь принять отъ меня добрый совѣтъ, то позволь мнѣ сказать тебѣ нѣсколько словъ. Платонъ отвѣтилъ, что онъ приметъ слова старца, какъ внушенныя ему самимъ Богомъ. Тогда старецъ Досіеѣй сказалъ: Я хочу сообщить тебѣ, что у нашего общаго духовнаго наставника, который долженъ скоро придти сюда, старца схимонаха Василия былъ ученикъ, именемъ Паисій. Онъ съ дѣтства выросъ при старцѣ и старецъ очень любилъ его. Паисій всѣхъ превосходилъ и своимъ разумомъ и своей жизнью. Въ виду недостатка у насъ священниковъ, старецъ убѣдилъ его противъ воли принять священство раньше установленнаго церковными правилами возраста. Года три тому назадъ Паисій скончался. Старецъ не перестаетъ скорбѣть о немъ, частью потому, что потерялъ въ немъ любимаго ученика,

частью же потому, что лишился священника. Когда онъ придетъ сюда и увидитъ тебя, то, несомнѣнно, захочетъ взять тебя въ скитъ и будетъ черезъ твоего духовника спрашивать тебя, нѣтъ ли у тебя какого-нибудь препятствія къ принятію священства. И если такого препятствія не окажется, онъ будетъ уговаривать тебя идти къ нему жить и, если ты пойдешь, то онъ будетъ склонять тебя къ принятію священства. И если ты послушаешь и примешь священство ранѣ установленнаго церковными правилами возраста, то ты потомъ во всю жизнь не найдешь душевнаго покоя, такъ какъ окажешься нарушителемъ церковной заповѣди, установленной св. Апостолами и св. Соборами.»

Выслушавъ старца, Платонъ поблагодарилъ его за предостереженіе и отвѣтилъ, что, зная свое недостойство, онъ имѣетъ намѣреніе во всю свою жизнь не принимать священства. Эти слова понравились старцу и онъ съ радостью сказалъ: Богъ да поможетъ тебѣ, братъ.

Предостереженіе старца Досіея не было напрасно. Скоро, дѣйствительно, пришелъ въ скитъ особенно уважаемый старецъ схимонахъ Василій, бывшій еще въ Россіи наставникомъ вышеупомянутаго старца Михаила. Схимонахъ Василій обратилъ вниманіе на Платона и поручилъ начальнику скита узнать отъ него, не имѣется ли у Платона какого-нибудь препятствія къ принятію имъ священства, и когда узналъ, что значительнаго препятствія нѣтъ, просилъ начальника уговорить Платона перейти на жительство къ нему въ Поляномерульскій скитъ. Начальникъ сталъ уговаривать Платона, но тотъ, помня предостереженіе старца Досіея, рѣшительно отказался. Тогда старецъ Василій, догадываясь о причинѣ отказа, велѣлъ начальнику передать Платону, что онъ ни въ какомъ случаѣ не станетъ принуждать его къ принятію священства раньше установленнаго возраста. На это Платонъ отвѣтилъ, что онъ положилъ въ сердцѣ своемъ и по достиженіи установленнаго возраста не принимать на себя столь страшнаго и отвѣтственнаго сана. Услышавъ этотъ отвѣтъ, старецъ Василій не настаивалъ болѣе на своемъ предложеніи. «Такова причина, замѣчаетъ въ своихъ запискахъ старецъ Паисій, по которой мнѣ не пришлось пожить вмѣстѣ со старцемъ Василіемъ въ его скиту, хотя я и очень желалъ этого».

Этотъ случай имѣлъ рѣшающее значеніе для Платона. Онъ увидѣлъ, что у старцевъ есть намѣреніе сдѣлать его священникомъ, и это его крайне смутило, встревожило и испугало, такъ какъ должно было нарушить весь намѣченный имъ для себя планъ жизни. Глубоко сознавая свое недостойство, всегда стремясь къ жизни скромной и незамѣтной, всегда желая быть ученикомъ, а не наставникомъ, Платонъ сознавалъ, что служеніе священства является для него непосильнымъ подвигомъ и помѣшаетъ ему осуществить съ дѣтства имъ взлелѣянный путь жизни.

Это заставило его глубоко задуматься. Продолжая по внѣшности вести прежній образъ жизни, слушая бесѣды и наставленія старцевъ, нести свое послушаніе, онъ въ глубинѣ души уже намѣтилъ и обдумывалъ новый жизненный шагъ. Онъ рѣшилъ покинуть Молдовлахійскіе скиты и удалиться на Святую Афонскую Гору, чтобы тамъ найти глубочайшее и ненарушимое безмолвіе.

ПРОТОІЕРЕИ СЕРГІЙ ЧЕТВЕРИКОВЪ.

Братислава I. III. 1925, Прощеное Воскресеніе.

ПАМЯТИ СВ. ПАТРИАРХА ТИХОНА.

Въ смутныя переходныя эпохи исторіи бывають личности, въ которыхъ, какъ въ фокусъ, преломляется смыслъ совершающихся событій. На ихъ долю выпадаетъ воплотить страданія и чаянія народа, явиться выразителями народной души, живой связью между старымъ уходящимъ міромъ и новымъ нарождающимся.

Такимъ человѣкомъ суждено было стать новопреставленному Святѣйшему Патриарху Тихону.

Вопросъ о возстановленіи Патриаршества обсуждался Московскимъ Соборомъ осенью 1917 года, въ самый разгаръ революціи. Были горячіе поборники и противники возстановленія патриаршества среди іерарховъ, священниковъ и мірянъ, но я не помню, чтобы хоть одинъ противникъ нашлся среди членовъ Собора изъ крестьянъ. И безхитростныя искреннія слова одного изъ нихъ выразили настроеніе многихъ: «У насъ нѣтъ больше Царя. Нѣтъ отца, котораго мы могли бы любить. Синодъ любить невозможно. А потому намъ нуженъ Патриархъ. Съ этимъ меня и послали». — «Времена измѣнчивы», говорилъ другой ораторъ. «Кто поручится, что мы не вступаемъ въ періодъ тяжелыхъ испытаній для Церкви, что ей не понадобится скорѣе твердый предстатель, чувствующій особую личную отвѣтственность за внѣшнія сношенія, какъ первоіерархъ, обязанный стоять на стражѣ Церковнаго достоянія, чести, достоинства и правъ Церкви... «Въ минуты распада и унынія, когда кажется, что вся Россія превращается въ груды обломковъ, и не за что зацѣпиться, наша задача — связать лучшіе неумирающіе завѣты нашей исторіи съ тѣмъ основаніемъ, которое мы закладываемъ для будущаго. Пусть Церковь сама за себя стоитъ и борется. вмѣсто ски-

петра и короны, крестъ и хоругвь да охраняютъ наше святое святыхъ. И пусть хоругвеносцемъ нашихъ религиозныхъ завѣтовъ будетъ Русскій Патриархъ — какъ символъ того, что съ паденіемъ царской власти не пала Святая Русь и что не отказалась она отъ того, что ей всего дороже въ ея прошломъ и безконечно цѣннѣе переходящаго внѣшняго обаянія физической силы».

Въ этихъ отзывахъ членовъ Собора заключаются, мнѣ кажется, главныя основанія рѣшенія, къ которому склонился Соборъ въ подавляющемъ большинствѣ своихъ членовъ. И когда постановленіе состоялось, то соборное сознаніе примирило недавнихъ противниковъ со сторонниками Патриаршества. Какъ и подобало Собору, разномыслія разрѣшились въ духѣ единенія и любви. Затаили въ себѣ протестъ только немногіе «волки въ овечьей шкурѣ», которымъ удалось проникнуть въ Соборъ и которые потомъ были первыми приспѣшниками «живой церкви». *)

Нелегко было удовлетворить ожиданія, которыя связывались съ личностью будущаго избранника. На это указывалъ во время препій одинъ весьма уважаемый ученый протоіерей, впоследствии принявшій монашество и рукоположенный Патриархомъ въ епископы. Онъ съ особой силой подчеркивалъ трудность, почти невозможность найти лицо на высотѣ положенія.

Избраніе Патриарха состоялось подъ грохотъ пушекъ и пулеметовъ большевистскаго переворота.

Никогда не забуду той минуты, когда

*) Митрополитъ Антоній далъ имъ тогда мѣткое прозвище «Ракитиныхъ».

старецъ схимонахъ о. Алексій выпулъ изъ ковчѣга, стоявшаго всю ночь передъ тѣмъ у иконы Владимірской Божьей Матери, билеть съ именемъ Митрополита Московскаго Тихона. — «Божій избранныкъ» — пронеслось тогда въ храмѣ. И народъ съ самаго начала именно такъ отнесся къ Святителю, увидѣвъ въ немъ Отца, котораго можно и должно было любить.

Теперь, когда Патріархъ Тихонъ только что окончилъ свое земное поприще, не время еще произносить сужденія о той исторической роли, которая выпала на его долю. Но въ самой силѣ нашей скорби, въ чувствѣ нашего сиротства, въ трудности освоиться съ постигшей насъ утратой сказывается какую огромную роль игралъ Патріархъ въ жизни Православной Церкви. Патріархъ былъ живымъ символомъ духовнаго единства православной Россіи и неумирающей преемственности Святой Руси. Для насъ, бѣженцевъ, онъ былъ вдвойнѣ дорогъ, какъ самъ по себѣ, такъ и потому, что его имя объединяло насъ въ любви и молитвѣ со всѣмъ православнымъ русскимъ народомъ.

Каждый, кто имѣлъ счастье приблизиться къ Патріарху, долженъ подѣлиться своими воспоминаніями и впечатлѣніями, изъ которыхъ можетъ воссоздаться живой образъ почившаго. *) Слова: «вѣчная память» суть не только молитва, но и обѣщаніе, которое мы даемъ въ Церкви тѣмъ, кто отъ насъ уходитъ. Такая «память» есть не только воспоминаніе, но и претвореніе въ жизнь завѣтовъ и смысла завершеннаго земного подвига умершаго.

У тѣхъ, кто знали Патріарха, конечно, навсегда запечатлѣлся благостный, смиренный и необыкновенно русский народный обликъ Святителя. Ему органически чужда была всякая искусственность. Онъ былъ чутокъ въ своей простотѣ къ каждому неискреннему и напыщенному слову, и при всей исключительной мягкости и добротѣ обладалъ безобиднымъ чувствомъ юмора. Иногда однимъ добродушнымъ словомъ онъ обнаруживалъ, что насквозь видитъ характеръ и скрытыя пружины людей, съ которыми ему приходилось имѣть дѣло. Какая то незлобивость и младенческая чистота души въ соединеніи съ бла-

гостностью составляли особое обаяніе его личности. Когда я думаю о Патріархѣ я вспоминаю два выраженія его лица: — одно какой то жертвенной обреченности, которое соединялось у него съ пониманіемъ своего служенія, какъ крестнаго подвига. Другое — доброй и кроткой улыбки.

Лѣтомъ 1918 г., покидая Москву, въ которую мнѣ уже не суждено было вернуться, я пошелъ къ Патріарху проститься. Онъ жилъ тогда еще на Троицкомъ Подворьѣ. Меня провели въ старый запущенный садъ. Патріархъ въ простомъ подрясникѣ и скромной скуфейкѣ имѣлъ видъ просто-го монаха. Это были короткія минуты его отдыха, и онъ видимо наслаждался солнечнымъ днемъ и игралъ съ котенкомъ «цыганомъ» который сопровождалъ его въ прогулкѣ. Мнѣ совѣстно и жалъ было нарушать его отдыхъ.

Я ѣхалъ на югъ, въ Добровольческую Армію, рассчитывая увидѣть всѣхъ, съ кѣмъ связывалась надежда на освобожденіе Россіи. Я просилъ разрѣшенія Св. Патріарха передать отъ его имени, разумеется въ полной тайнѣ, благословеніе одному изъ такихъ лицъ, но Патріархъ въ самой деликатной и въ то же время твердой формѣ сказалъ мнѣ, что не считаетъ возможнымъ это сдѣлать, ибо, оставаясь въ Россіи, онъ хочетъ не только наружно, но и по существу избѣгнуть упрека въ какомъ либо вмѣшательствѣ Церкви въ политику.

Эту черту надо помнить, чтобы понимать нѣкоторыя руководящія начала, которымъ Патріархъ никогда не измѣнялъ. Онъ, конечно, не питалъ иллюзій относительно Совѣтской власти. Съ самого начала ему ясно было, что это власть безбожная и антихристовая. Когда нѣкоторые горячія головы предлагали однажды во время Собора проектъ Пастырскаго посланія, содержавшаго въ себѣ рѣзкую характеристику большевиковъ, то онъ, съ своей, не оставлявшей ни минуты сомнѣнія смиренной простотой, сказалъ: «Я не за себя боюсь. Повѣрьте, я готовъ и радъ буду потерпѣть, когда нужно. Но я отвѣчаю за другихъ, и поэтому не нужно никакихъ вызововъ».

Вотъ эта забота о другихъ, о Церкви составляла его напрягать все свое терпѣніе и другихъ побуждать къ тому, чтобы во имя главной и единственной цѣли — спасенія русской Православной Церкви, соблюденія ея въ незапятнанной чистотѣ отъ всякихъ духовныхъ соблазновъ, — поступиться всѣмъ внѣшнимъ, все перетерпѣть, жертвовать ореоломъ собственной лично-

*) Въ настоящемъ очеркѣ мнѣ приходится повторять нѣкоторыя воспоминанія, которыми я раньше дѣлился въ страницахъ газетъ и въ собраніяхъ.

сти, словомъ все и самого себя отдать въ жертву Церкви.

Вотъ другая основная черта дѣятельности Патріарха, которую мы должны имѣть въ виду, чтобы уразумѣть смыслъ его крестнаго подвига.

Ибо, поистинѣ, онъ былъ мученикомъ за всѣ 7½ лѣтъ своего служенія. Его любящее сердце разрывалось за каждого іерарха, за каждого священника, котораго постигало гоненіе. Еще сильнѣе онъ болѣлъ душой изъ за волнъ соблазна, которыя захлестывали Церковь и которымъ поддавали слабые. Онъ напрягалъ всѣ силы своего кроткаго и миролюбиваго духа, чтобы удержатъ Церковь отъ раскола, удовлетворить, по возможности, самолюбіе уступчивостью, которая имѣла, однако, своими предѣлами непреложныя основанія канонъ.

Все это не помогло въ столкновеніи съ врагами Церкви, иудами, вродѣ Красничаго и его присныхъ. Въ борьбѣ противъ изытія церковныхъ цѣнностей, сопровождавшагося кощунствомъ, Патріархъ принялъ на себя всю отвѣтственность, чтобы защитить другихъ, и въ результатѣ былъ заточенъ въ тюрьму.

Всѣмъ памятенъ этотъ тяжелый и въ то же время славный періодъ жизни Русской Церкви, съ казнью исповѣдника Церкви священномученика Митрополита Венямина и оставшихся вѣрными. Въ то же время «живая» или иначе лживая, какъ ее называлъ Патріархъ, церковь торжествовала свою побѣду. Рядъ епископовъ и священниковъ не устояли передъ соблазномъ и опасностью и перешли въ ея ряды, а упорствующие заточались въ тюрьмы и ссылались на медленную смерть. Наконецъ самозванный соборъ живодерковниковъ заочно осудилъ Патріарха и лишилъ его сана.

Пребываніе Патріарха въ заключеніи было бы вѣроятію для него лично отдыхомъ, несмотря на тяжелыя матеріальныя условія, въ которыя онъ былъ поставленъ, но св. Тихонъ продолжалъ болѣть душой за Церковь, за паству безъ пастыря.

И когда ему представили возможность вернуться къ этой, невольно покинутой имъ паствѣ, и бороться съ соблазномъ живой церкви, онъ не поколебался заплатить за это цѣной признанія совѣтской власти. Это было тѣмъ менѣе трудно для него, что съ самаго начала, какъ мы видѣли, Патріархъ держался начала невмѣшательства Церкви въ политику. Онъ былъ служителемъ царства не отъ міра сего.

Форма, въ которую облечено было признаніе совѣтской власти, была навязана Патріарху его врагами, воображавшими себѣ, что путемъ внѣшняго униженія имъ удастся покончить съ обаяніемъ его въ народныхъ массахъ. И какъ же они ошиблись въ своихъ расчетахъ!

Тѣмъ, кто не понималъ его поступка и соблазнялись имъ, св. Тихонъ говорилъ: «пусть погибнетъ мое имя въ исторіи, только бы Церкви была польза»... Англиканскому епископу Бюри, который также просилъ объясненій, Патріархъ напомнилъ слова Ап. Павла: «Имѣю желаніе разрѣшиться и быть со Христомъ, потому, что это несравненно лучше; а оставаться во плоти нужнѣе для васъ» (Филип. 1: 23 и 24). Онъ добавилъ, что лично съ радостью принялъ бы мученическую смерть, но судьба остающейся Православной Церкви лежитъ на его отвѣтственности. *)

Простому народу не пришлось ничего объяснять. Онъ ни на минуту не соблазнился, не усомнился въ Патріархѣ. Освобожденіе св. Тихона изъ заключенія было его апофеозомъ. Народъ вѣрно понималъ жертву, принесенную его отцомъ ради него, и устилалъ путь его цвѣтами. Настроеніе, охватившее церковныя низы, было такимъ сильнымъ и единодушнымъ, что оно подчинило себѣ малодушныхъ и колеблющихся. Сколько іерарховъ и священниковъ, перепешшихъ въ ряды живой церкви, принесли всенародное покаяніе и были приняты обратно въ Православную Церковь благостнымъ Патріархомъ! Соблазнъ живой церкви сталъ разсѣиваться, какъ предразсвѣтный туманъ при восхожденіи солнца...

Большевики не образумилъ неудачный опытъ въ стремленіи опорочить обликъ Патріарха. Онъ не помѣшалъ имъ повторить ту же попытку съ негодными средствами послѣ кончины св. Тихона.

Послѣ величественныхъ похоронъ, на которыхъ присутствовало нѣсколько сотъ тысячъ народа, явившихся отдать дань благоговѣйнаго поклоненія праху почившаго святителя, черезъ семь дней послѣ его кончины, въ «Извѣстіяхъ» появилось такъ называемое «завѣщаніе» Патріарха, подписанное имъ будто бы въ день кончины.

Здѣсь не стоитъ разбирать вопросъ о подлинности этого документа. Его подложность достаточно убѣдительно была раскрыта въ повседневной печати. Не говоря о томъ, что самый стиль обличаетъ нецерковное происхожденіе документа, со-

держаніе его явно противорѣчитъ всей линіи поведенія Патріарха по отношенію къ Совѣтской власти. Ибо не могъ онъ, принимавшій на себя всецѣло отвѣтственность за подвластныхъ ему іерарховъ и священниковъ, чтобы изъавить ихъ отъ кары, — не могъ онъ грозить тѣмъ же іерархамъ карами за «нелояльность» по отношенію къ Совѣтской власти, этимъ самымъ какъ будто покрывая своимъ авторитетомъ тѣхъ, кто замучили и убили 30 епископовъ и сонмъ священниковъ и заточили въ тюрьмы и ссылки еще 80 епископовъ и множество клириковъ и мірянъ. *)

Мы уже знаемъ, что новая очередная клевета встрѣтила такъ же мало довѣрія въ народѣ, какъ и первая. Въ одномъ обращеніи, которое распространяется въ Совѣтской Россіи, говорится по поводу завѣщанія Патріарха: «Враги Патріарха боялись его даже послѣ его смерти. Они хотѣли очернить его память, но это имъ не удалось такъ же, какъ не удалось имъ поруганіе Святыхъ Мощей и Святыхъ Иконъ. Когда кощунственные руки начали сдирать ризы съ иконъ и богохульники хотѣли надругаться надъ храмами Божьими, то началось небывалое чудесное обновленіе куполовъ и иконъ. Также будетъ и съ памятью о почившемъ нашемъ Святителѣ. Отъ клеветы и надругательства ликъ его не потемнѣетъ, а ярче засвѣтится въ сердцахъ православныхъ русскихъ людей».

Я кончу съ чего началъ. Трагизмъ судьбы Патріарха Тихона и его значеніе связаны съ тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ стоялъ на рубежѣ двухъ эпохъ и былъ Первосвястителемъ Русской Церкви въ самое смутное и тяжелое время нашей исторіи.

Среди иностранцевъ, недостаточно знакомыхъ съ нашимъ прошлымъ и характеромъ русскаго народа, высказывается по-

*) Опубликованное медицинское описаніе послѣднихъ дни жизни Патріарха указываетъ на усилившуюся у него болѣзнь почекъ и раніе имѣвшую послѣдствіемъ глубокіе сморчки. Какъ при такихъ условіяхъ возможно говорить объ улучшеніи здоровья и вѣрить, что Патріархъ могъ заниматься дѣлами за нѣсколько часовъ до кончины, въ полномъ обладаніи силъ и сознанія.

рою сомнѣніе, не является ли православіе пережиткомъ стараго? Какъ иначе объяснить, что народъ попустилъ надругательства надъ церковью и святынями? Не является ли живая церковь подлинной религіозной попыткой обновленія церкви и не заслуживаетъ ли она сочувствія со стороны протестантовъ?

Думающие такъ забываютъ прежде всего исторію христіанской Церкви до Константина Великаго. Развѣ гоненія язычниковъ вызывали вышнее сопротивление со стороны христіанъ? Развѣ исповѣдники, которые шли на мученія, призывали своихъ единовѣрцевъ оказывать сопротивленіе власти? Не тѣмъ же ли духомъ проникнуты и современные мученики и исповѣдники Православной Церкви въ Россіи, безропотно и радостно принимающіе свой крестъ? Указываютъ ли эти факты на равнодушіе народа къ вѣрѣ или наоборотъ на необычайную духовную силу и стойкость вѣрующихъ?

Есть ли мученики въ живой церкви? — Есть ли у ея сторонниковъ подобіе религіознаго вдохновенія? — Прочтите брошюры Введенскаго, Титлинова — ихъ признанныхъ авторитетовъ. Кромѣ рабскаго каждаго совѣтской власти въ тамъ ничего не найдете. А кто знаетъ процессъ Петроградскаго Митрополита Венямина и иже съ нимъ, тотъ не можетъ не содрогнуться отъ омерзенія къ этимъ новымъ іудамъ — Красницкому, Введенскому и другимъ столпамъ живой церкви, предавшимъ своего пастыря.

Съ другой стороны не является ли судьба Патріарха Тихона и отношеніе къ нему народа самымъ нагляднымъ доказательствомъ живой силы православія? И не потому ли народъ такъ любилъ своего святителя, что въ его обликѣ отражались наиболѣе дорогія ему черты русскаго религіознаго идеала: смиреніе, незлобивость, простота, благость и добродушный юморъ. Изъ глубины вѣковъ на насъ какъ будто выглянула Святая Русь. Рушатся государственные и общественные устои, какъ будто разсыпалась вся хранина, создававшаяся трудомъ поколѣній, но не умираетъ народная душа, омытая крещеніемъ и продолжающая воплощаться въ тѣхъ, кому всегда поклонялся и будетъ поклоняться народъ.

Порой слышится и другой упрекъ, на этотъ разъ прямо направленный лично противъ Патріарха Тихона — «онъ не былъ Гермогеномъ», онъ не сыгралъ роль

народнаго вождя въ дѣлѣ освобожденія родины отъ насильниковъ.

На это мы отвѣтимъ: глубокая сущность народныхъ вѣрованій и религіознаго идеала остается неизмѣнной, и въ этомъ смыслѣ Святая Русь не умираетъ. Но формы исторіи мѣняются и никогда не повторяются. Наши святители, которыхъ чтитъ народъ, были всегда чуткими выразителями народной совѣсти, но ихъ практическія дѣйствія были весьма различны, сообразно исторической обстановкѣ. Св. Митрополитъ Алексѣй, въ малолѣтство Дмитрія Донскаго, ѣздилъ въ Орду умиловать хана и исцѣлилъ больную ханшу, а его младшій современникъ, Преподобный Сергій благословилъ того же Дмитрія Донскаго на борьбу противъ хана. И тотъ и другой великіе народные угодники, но ходъ исторіи повелѣвалъ одному — умиловать хана, а другому призвать народъ на брань противъ него.

Также надо думать о Патріархѣ Тихонѣ. И ему въ короткое время его первосвященительскаго служенія приходилось считаться съ разными условіями бурнаго потока событій. Послѣ злодѣйскаго убіенія Царя и его семьи Патріархъ Тихонъ произнесъ слово въ Казанскомъ Соборѣ въ Москвѣ, 8 іюля 1918 г., въ которомъ клеймилъ палачей и призывалъ вѣрующихъ безъ различія ихъ политическихъ убѣжденій, смѣ-

ло и гласно осуждать виновниковъ этого неслыханнаго преступленія, хотя бы пришлось за это пострадать. — И тотъ же Патріархъ, ради спасенія Православной Церкви и возможности борьбы съ живою церковью не поколебался вполнѣдствіи признать совѣтскую власть. Политически это были совершенно различные поступки, но Патріархъ и тогда и потомъ оставался вѣрнымъ самому себѣ.

Въ первомъ случаѣ онъ можетъ быть переоцѣнивалъ способность жертвеннаго порыва своей паствы; во второмъ случаѣ, онъ сдержалъ собственный жертвенный порывъ, чтобы помочь слабымъ и «малымъ симъ». И тамъ и здѣсь онъ думалъ не о себѣ, а только о тѣхъ, за кого держалъ отвѣтъ передъ Богомъ.

Исторія произнесетъ въ свое время судъ надъ дѣятельностью Патріарха Тихона въ его отношеніяхъ съ паствою и совѣтской властью, но въ сознаніи русскаго народа крѣпка вѣра не въ человѣческій, а въ Божій судъ, который цѣнить не поступки, а сокровенныя мысли и чувства, которыя ихъ вызываютъ. Да будетъ же ушедшій Святитель заступникомъ нашимъ передъ этимъ судомъ.

Кн. Григорій Трубецкой.

14 мая 1925 г.

РЕЛИГИОЗНОЕ ДВИЖЕНИЕ СРЕДИ РУССКОЙ МОЛОДЕЖИ ВЪ ЭМИГРАЦИИ.

Великая трагедія, пережитая и переживаемая Россіей, вызвала въ русской душѣ глубокой духовный переломъ. Его смыслъ и объемъ трудно было бы сейчасъ опредѣлить съ надлежащей ясностью, — но реальность этого перелома не подлежитъ сомнѣнію; вмѣстѣ съ тѣмъ безспорно, что самой плодотворной стороной его является возвращеніе къ Церкви тѣхъ, кто еще такъ недавно не только стоялъ вдали, но даже относился скептически и враждебно къ Церкви. Это религиозное возрожденіе русской души не должно быть, конечно, преувеличиваемо, ибо оно захватываетъ пока лишь нѣкоторую часть русскаго общества, а все же это есть глубоко знаменательный фактъ русской жизни послѣднихъ 8 лѣтъ. Основной смыслъ того, что сейчасъ происходитъ въ этомъ отношеніи, можетъ быть охарактеризованъ, какъ накопленіе религиозной энергіи, какъ глубокая и страстная жажда отвести религіи центральное мѣсто въ своей душѣ, въ своей жизни, какъ стремленіе освѣтить всѣ мелкіе и большіе вопросы нашей жизни свѣтомъ религиозныхъ переживаній и церковнаго ученія. Если сравнить то, чѣмъ духовно жила почти вся русская интеллигенція до нашей трагедіи, съ религиознымъ подъемомъ въ ней нынѣ, то получается столь разительный контрастъ, что нельзя не изумляться ему. Уже не только не стыдятся передъ всѣми исповѣдать свою вѣру, свою связь съ Церковью, не только ищутъ religiosaго просвѣщенія и церковнаго питанія, но неожиданно въ нашей интеллигенціи начинаютъ дѣйствовать непорванные связи съ Церковью, формируется новая церковная сила, могу-

щая стать факторомъ огромной исторической дѣйствительности.

Этотъ духовный переломъ совершается и въ Россіи и въ эмиграціи, но конечно по разному. Тамъ — онъ таится подъ спудомъ, имѣетъ внутренній индивидуальный характеръ; здѣсь — передъ нимъ открыта дорога свободнаго выявленія религиозныхъ замысловъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ эмиграціи нѣтъ почвы подъ ногами, нѣтъ духовнаго простора при полной внѣшней свободѣ. Въ Россіи идетъ мучительная борьба за существованіе, угнетаетъ непрерывная и всеобщая депрессія, путь религиозной жизни есть узкій и трудный путь, но вмѣстѣ съ тѣмъ духовно сильнѣе и ярче исповѣдники христіанства, — а здѣсь открыты всѣ пути житейскаго устройства, кругомъ много безпечнаго веселья и внѣшнихъ благъ, безконечные духовные соблазны и суррогаты — и за всѣмъ этимъ неиспѣлимая, мучительная тоска по родинѣ... Эмиграція численно составляетъ такую ничтожную часть Россіи (едва ли больше 2%), а все же у нея есть свой ликъ Россіи, свой русскій опытъ, свои страданія, своя Голгофа. Тембръ религиозности въ эмиграціи иной, чѣмъ въ Россіи, но чуткое ухо не можетъ не слышать и въ немъ новаго звучанія русской души, не можетъ не ощущать наличности творческаго подъема. Это сказывается въ различныхъ фактахъ нашей жизни, но пожалуй съ наибольшей ясностью — въ религиозномъ движеніи среди молодежи.

Это «движеніе» возникло очень недавно и не очень сильно количественно, но тѣмъ изумительнѣе его качественная содержательность, его внутренняя напряженность

и творческая сила. Накопление религиозной энергии идет у молодежи ярче, чем у старшего поколения, однако она не всегда находит для себя надлежащую форму и часто скована какой-то пугливостью. Надо сознаться прямо, что мы не умеем подойти к нашей молодежи, не умеем разогнать усилившейся недовѣрчивости, побѣдить чувство заброшенности. Въ нашей молодежи и въ самомъ дѣлѣ есть много для насъ новаго, неожиданнаго, труднаго, — суровый опытъ послѣднихъ лѣтъ далъ какое-то своеобразное ущемление молодой души: она не раскрывается такъ легко какъ прежде, не умѣетъ легко и просто освободиться отъ ядовъ, которыми она отравлена. А мы, старшіе, въ свою очередь замучены и обезсилены всѣмъ происшедшимъ и часто нѣтъ у насъ не только умѣнія, но даже и желанія понять молодежь и пойти ей на встрѣчу.

Все это нужно имѣть въ виду, если мы захотимъ приглядѣться къ религиозному движенію среди нашей молодежи и оцѣнить его. Въ движеніи есть много случайнаго и даже проходящаго, — но тѣмъ сильнѣе ощущается тотъ основной фактъ, что дѣло здѣсь вовсе не въ отдѣльныхъ личностяхъ, а въ какомъ-то общемъ пробужденіи религиозныхъ силъ въ русской душѣ. Пусть порой безформенны и робки тѣ или иныя проявленія религиозныхъ исканій, пусть въ нихъ много экстазичности и мало еще внутренней дисциплины и организационной крѣпости, но разъ прикоснувшись къ нимъ нельзя не загорѣться отъвѣтнымъ волненіемъ, нельзя не почуять въ нихъ дыханія уже новой русской жизни, которой еще нѣтъ, но которая уже грядетъ и частично строится въ насъ и черезъ насъ. Утренней зарей — передъ восходомъ долгожданнаго русскаго солнца рисуется мнѣ все это движеніе: на темномъ еще русскомъ небѣ бѣгутъ первые робкіе, не для всѣхъ даже замѣтные лучи, и хотя они безсильны сами по себѣ разогнать царящій еще мракъ, но они предвѣщаютъ восходъ солнца, предвѣщаютъ и готовятъ его...

Я не буду говорить здѣсь о фактахъ и отоплю тѣхъ, кого они интересуютъ, къ журналу «Духовный міръ студенчества», въ которомъ запечатлѣны кое какіе факты. Я хотѣлъ бы ограничиться въ настоящій моментъ лишь общей характеристикой движенія и бѣглымъ обсужденіемъ нѣкоторыхъ очередныхъ его проблемъ. Въ различныхъ мѣстахъ скопления русской молодежи существуютъ религиозные «кру-

жки». Нѣкоторые изъ нихъ (пока немногіе) ставятъ себѣ задачи миссіонерскаго характера — итти съ призывомъ къ широкимъ массамъ студенчества, будить въ нихъ заглухшее религиозное чувство, разрѣшать сомнѣнія и устранять трудности; большинство же кружковъ существуютъ сами для себя — для взаимной помощи въ дѣлѣ углубленія въ основѣ христіанства, въ ученіи Церкви. Почти всѣ кружки именуютъ себя «православными», — не только не стыдятся этого имени, но любя его и открыто исповѣдая свою связь съ Церковью. Въ кружкахъ очень мало даютъ себѣ простора для изложенія своихъ личныхъ взглядовъ или интуиціи, и не оттого что боятся творческаго пути. Причина въ иномъ — въ глубокомъ чувствѣ Церкви, въ смиренномъ сознаніи, что ея полнота, ея богатства остаются почти для всѣхъ невѣдомыми, прежде чѣмъ дать волю своимъ размышленіямъ и построеніямъ, хочется до конца погрузиться въ сокровищницу Церкви, коснуться ея полноты и напитаться тѣмъ, что хранить она въ себѣ. Этотъ мотивъ здороваго традиціонализма является характернѣйшей чертой современной русской молодежи, рѣзко отдѣляя ее отъ обычнаго типа русскихъ искателей: здѣсь уже глубоко продолжна типичная наша интеллигентская установка, при которой какъ то вышше подходили къ Церкви, какъ бы со стороны, не ощущая въ своемъ собственномъ религиозномъ подъемѣ пульсаций церковной энергіи. Это было связано съ глубокой отрешенностью русскаго религиознаго сознанія отъ живой полноты Церкви, и этотъ привкусъ интеллигентщины (въ дурномъ смыслѣ слова) вкрадывался въ самую глубокія и плодотворныя движенія души. Молодежь нашихъ дней очень значительно освободилась отъ всей этой психологіи, и это вовсе не есть ея заслуга, это есть просто черта новой эпохи, какой то глубочайшій и подлинный реализмъ, отрезвляющій самыя тайники души. Если теперь возвращаются къ вѣрѣ въ Бога, то глубоко чувствуютъ неправду всякаго самочиннаго, вольнаго выдумыванія, испытываютъ глубокую жажду приникнуть къ Церкви, — отъ нея напитаться, у нея поучиться, ею освѣтить и освятить всѣ свои замыслы. Это неизбежно вводитъ въ душу оздоравливающую силу церковнаго реализма, спасаетъ и отъ религиозно философской отвлеченности, — я готовъ сказать, что это все является симптомомъ глубокаго религиоз-

наго оздоровленія русской души. Я и здѣсь не хочу преувеличивать и хорошо знаю тѣневныя стороны этой всей психологии, но нельзя отвергать какой-то новой тональности въ религиозномъ звучаніи русской души. Подлинное и глубокое и потому истинно творческое смиреніе отличаетъ нынѣ вѣрующую молодую интеллигенцію, которая не оттого хочетъ погрузиться въ полноту Церкви, что боится самой себя, боится затеряться въ сложной современности, а оттого, что почувала она всю безмѣрную глубину, всю неисчерпаемую полноту Церкви въ ея историческомъ движеніи. Не отрѣшенный евангелизмъ, не «библиократія» (какъ характеризуетъ Третьякъ религиозную установку реформации), а живое ощущеніе исторической полноты и дѣйственности Церкви, ея мистической жизни типичны для нашей вѣрующей молодежи.

Отсюда надо объяснять усиленіе и вѣншіей церковности. Молодежь идетъ въ храмы и не стыдится этого, какъ стыдилась еще не такъ давно, молодежь ищетъ богослуженій и гдѣ ихъ нѣтъ — соединяется въ кружки и братства, чтобы пригласить священника и устроить службу церковную. Активность, проявляемая въ этомъ отношеніи нашей молодежью, такъ поразительна, такъ глубоко знаменательна, что этими одними фактами (а ихъ столько дала наша эмигрантская жизнь!) достаточно обрисовывается новый религиозный типъ. Глубина души содержитъ даже больше, чѣмъ вмѣщаетъ сознаніе, перѣдко еще бѣдное и находящееся во власти былыхъ идей, но новая правда властно зоветъ къ себѣ, подлиннымъ, категорическимъ императивомъ встаетъ въ душѣ.

Но не одной вѣншіей церковностью характеризуется этотъ знаменательный поворотъ къ традиціонализму, — хотя и значеніе этой вѣншіей церковности трудно переоцѣнить. Въ русской интеллигенціи чрезвычайно сильно было небрежное отношеніе къ церковному обряду, какое-то игривое вольномысліе въ этомъ отношеніи (даже при полной духовной вѣрности Церкви), — и вотъ на нашихъ глазахъ воскресаетъ пониманіе обряда, воскресаетъ психологія благочестія. Какіе творческія пласты души выступаютъ здѣсь на первый планъ, какая широкая духовная перспектива открывается взору! Поразительно въ нашей религиозной молодежи именно то, что ей такъ легко и естественно дается многое, что еще недавно сходило въ душу

лишь въ итогѣ долгаго духовнаго созрѣванія и особой мистической одаренности. Всему религиозному движенію необычайно внутренне близко къ идеалу «оцерковленія» — понимая подъ этимъ проникновеніе свѣта и силы Церкви во всѣ стороны жизни, освѣщеніе всѣхъ вопросовъ личной, національной, государственной жизни свѣтомъ ученія Церкви. Когда то это универсальное значеніе Христова ученія еще пужно было доказывать; начиная отъ Гоголя, русская религиозная мысль все горячѣе, все настойчивѣе выдвигала, въ противовѣсъ современности и всему ея духу, идеалъ церковной культуры, не въ смыслѣ теократіи, а въ смыслѣ преображенія всей жизни въ духѣ христіанства. Хотя и боролись у насъ противъ итоговъ новой культуры — противъ ученія о «нейтральности» культуры и объ автономіи отдѣльных ея сферъ, но это все было лишь столкновеніемъ идей, хотя и нужнымъ и плодотворнымъ, а все же отрѣшеннымъ отъ живой жизни. Въ церковной же молодежи нашихъ дней бьется новый пульсъ, неотвратимо выступаетъ идея не только вѣншіяго, но и внутренняго оцерковленія жизни. Перестройка всей жизни на началахъ Православія, поворотъ къ цѣлостной (церковной) культурѣ — вотъ руководящая идея всего религиознаго движенія среди русской молодежи, вотъ движущая сила и заветный идеалъ. Не о построеніи цѣлостнаго міровоззрѣнія уже мечтаютъ нынѣ (хотя попутно ставится и эта задача), а о путяхъ оцерковленія жизни, — и эта «дѣловая» установка (въ смыслѣ «философіи общаго дѣла» Н. Ф. Федорова) опредѣляетъ собой логику всего «движенія».

Не вся однако церковная молодежь образуетъ кружки; многіе сторонятся кружковъ, уходятъ въ личную духовную жизнь, многіе даже боится «кружковщины», готовы видѣть въ кружкахъ «неправославное» дѣло, могущее повести либо къ одностороннему рационализму, либо къ нездоровому пѣтизму. Непривычка и недоверіе ко всякой «организациі» тоже останавливаютъ не мало вѣрующихъ людей, — такъ что религиозные кружки объединяютъ, несомнѣнно, лишь часть той молодежи, которая захвачена духовнымъ переломомъ. Но вотъ уже два почти года, какъ русскіе религиозные студенческіе кружки объединились и образовали одно цѣлое; руководители и профессора, призывающіе къ кружкамъ, сплелись съ ними

во едино. Исключительную картину представляют собой мѣстные и общіе сѣзды участниковъ кружковъ — довольно скоро они приняли опредѣленно церковное направление, въ нихъ всегда участвуютъ священники и епископы, каждый день начинается литургіей. Это все столь ново и неожиданно для русской жизни! Вѣдь это не сѣзды будущихъ монаховъ, — а между тѣмъ духъ монастыря вѣтъ на этихъ сѣздахъ, хотя въ нихъ много не только духовнаго напряженія, но и радости. На этихъ сѣздахъ какъ то вѣще и пророчески сочетается глубина и чистота церковности со всей полнотой жизни — они сами, эти сѣзды, несутъ въ себѣ какое то частичное и временное «церковленіе». Въ ихъ духѣ изнутри соединяется здоровый традиціонализмъ и подлинная свобода творческихъ устремленій, чистота и сила церковности и все многообразие жизни, жаждущей и ищущей вновь найти въ Церкви свою душу, тема христіанскаго аскетизма и внутреннее пріятіе жизни и благословеніе ея живой полноты и красочности. Свободное сочетаніе церковности и міра вырастаетъ изъ самыхъ основъ той новой психической установки, которую мы находимъ у вѣрующей молодежи; — и есть во всемъ этомъ что-то столь нужное и дорогое для всей русской жизни, столь отвѣчающее на всѣ ея исканія. Религіозное пробужденіе русской души глубочайшимъ образомъ связано съ нашею національною трагедіей, — поэтому мистическая напряженность, столь характерная для русскаго молодого движенія не только не отрываетъ отъ жизни, но наоборотъ она интимно связана съ думами о родинѣ, съ ростомъ національнаго самосознанія. Здѣсь несомнѣнно передъ всѣмъ движеніемъ возникаетъ очень серьезная опасность — слишкомъ узкаго и утилитарнаго отношенія къ Церкви, къ религіозной жизни. Эта опасность не только еще не преодоленна, но она даже не обрисовалась еще въ полной мѣрѣ; иной разъ невольно возникаетъ даже вопросъ: не является ли религіозное движеніе лишь формой, подъ которой возрождается національное чувство, создается мистическая связь съ родиной? Не является ли «церковная одежда» необходимой лишь для того, чтобы дать наиболѣе глубокую и радикальную постановку вопросамъ, которые по существу вырастаютъ изъ глубины національной скорби и все возрастающей и захватывающей и, тѣмъ не менѣе, пока

безсильной — любви къ нашей родинѣ? Поворачивается ли русская душа ко Христу потому, что ищетъ правды прежде всего и глубоко порываетъ со всѣмъ, что было чуждо этой правдѣ, или потому, что ищетъ во Христѣ не правды, а спасенія родины?

Если бы было правильно послѣднее, то это само не опорачивало бы религіознаго движенія въ молодежи (ибо даже утилитарное, по своимъ мотивамъ, обращеніе къ Церкви, есть все же обращеніе къ единственному источнику правды); но только придавало бы ему другой смыслъ, свидѣтельствоvalo бы о томъ, что хотя религіозное пробужденіе и совершается, но оно все еще недостаточно глубоко. Однако, насколько я могу судить по своимъ непосредственнымъ впечатлѣніямъ, религіозное движеніе въ русской молодежи по существу восходитъ къ чисто религіознымъ корнямъ. Конечно, въ иныхъ душахъ оно не только тѣсно сростается съ соціальной скорбью, но даже на почвѣ этого становится болѣе узкимъ (хотя и болѣе яркимъ не разъ), но я могу утверждать, что для многихъ это является лишь временной стадіей ихъ духовнаго развитія, за которой наступаетъ такая религіозная зрѣлость, что правильная іерархія цѣнностей устанавливается сама собой; съ другой стороны, въ діалектикѣ духовной жизни, тѣ формы религіознаго возрожденія, въ которыхъ ощущается слишкомъ тѣсное и неправильное сростаніе религіозныхъ движеній съ національнымъ чувствомъ, имѣютъ рядомъ съ собой формы, въ которыхъ чистота религіозныхъ порывовъ ведетъ къ своеобразной отрѣшенности отъ жизни вообще, къ какому то христіанскому спиритуализму, свободному отъ связи со всякой «плотью» (исторической, національной). Обѣ крайности діалектически неизбежны въ процессѣ духовнаго созрѣванія, — и обѣ онѣ имѣютъ мѣсто въ русскомъ религіозномъ движеніи. По существу же «примать Церкви», какъ формулировалъ это одинъ изъ участниковъ второго общаго сѣзда, является безспорнымъ для всѣхъ; тѣ или иные уклоны имѣютъ различные психологическіе корни и являются неизбежной данью общему состоянію всего русскаго церковнаго общества. Существенно одно: изъ глубины души встаетъ и могуче овладѣваетъ сознаніемъ идея ц е р к о в н о й к у л ь т у р ы — не простаго соответствія формъ жизни началамъ христіанства, но внутренняго и органическаго

ихъ единства. Это отнюдь не является хилистическимъ замысломъ — но все же идея переустройства всей русской жизни въ духъ Православія вырастаетъ изъ самыхъ глубинъ религіознаго сознанія. Въ молодежи, со свойственной ей прямолинейностью и максимализмомъ, все это облекается порой въ рѣзкія и даже для другихъ людей непріемлемыя формы — это нельзя отрицать; но нельзя же смѣшивать зерно и шелуху, сущность и временныя формы. Не стоимъ ли мы въ самомъ дѣлѣ на грани чрезвычайнаго историческаго перелома? Развѣ катастрофа Россіи, какія бы историческія обстоятельства не опредѣляли ее, не вскрыла до очевидности глубокаго духовнаго заболѣванія, идущаго собственно отъ XVII вѣка (распада церковнаго общества благодаря выдѣленію раскола)? Развѣ русская культура XIX вѣка, при всей геніальности ея отдѣльныхъ явленій, не содержала въ себѣ губительнаго яда, которымъ отражалась русская душа? До внѣшней катастрофы давно уже слагалась духовная паша катастрофа, — и намъ пужень не одинъ политическій порядокъ и социальное умиротвореніе, намъ еще болѣе нужно вернуться къ духовному здоровью, найти пути къ источнику этого здоровья. Этого ждетъ и ищетъ русская жизнь, — и нечего удивляться, что идея цѣлостной (т. е. церковной, культуры, столь дорогая самымъ различнымъ представителямъ русскихъ исканій въ XIX вѣкѣ, — нынѣ послѣ всего пережитого, встаетъ съ неудержимой силой. Религіозное движеніе среди русской молодежи глубоко мистично, я готовъ сказать — даже порой экзотично, когда оно обращено къ жизни, къ родинѣ; идея оцерковленія, или иначе — идея церковной культуры составляетъ движущій нервъ всего духовнаго перелома.

Сама идея церковной культуры должна быть внутренне выношена, чтобы стать свободной отъ привкуса теократіи и клерикализма; но существу русскому духу этотъ привкусъ всегда былъ чуждъ, но теперь онъ сталъ чуть чуть ощущаться — это незначѣмъ отрицать. Но что значитъ это? «Новое средневѣковое», какъ охарактеризовалъ Н. А. Бердяевъ типъ и тональность слагающейся новой психологіи, не можетъ никогда подавать свободы — иначе оно само погибаетъ, оставшись исторически безплоднымъ и безсильнымъ. Духъ же свободы вѣдетъ въ русскому религіозному движенію — это есть фактъ

совершенно безспорный; если въ діалектикѣ духовнаго созрѣванія тѣ или иные группы, сами одушевленные началомъ свободы, въ поискахъ формъ оцерковленія жизни отрицаютъ свободу въ томъ или иномъ направленіи, то это образуетъ не сущность, а случайность въ религіозной психологіи. Ростки теократической и даже клерикальной психологіи имѣются, но прежде всего въ ничтожной и зачаточной формѣ, какъ данъ прошлому, а главное — они преодолѣваются извнутри, въ порядкѣ религіознаго роста. Русская интеллигенція такъ долго и такъ упорно третировала представителей Церкви, что возвращаясь въ Церковь она хочетъ поклониться имъ, ищетъ ихъ благословенія и руководства. Но въ Православіи нѣтъ мѣста для того возвеличенія клира, какое было въ католичествѣ, основной духъ Православія, соборность, присущая ему всегда, хотя и остававшаяся такъ долго безъ своего вывленія, — все это не даетъ никакой почвы для того, чѣмъ была на Западѣ теократія и родившійся изъ нея клерикализмъ. Нельзя поэтому принимать случайныя явленія, за существенныя, нельзя стадіи развитія смѣшивать съ его основнымъ закономъ, — духъ Православія сочетаетъ свободу и черновность, патріаршество и соборность.

Я долженъ здѣсь коснуться еще одной черты русскаго религіознаго движенія — именно его отношенія къ возрожденію монархизма. Недавно одинъ публицистъ охарактеризовалъ все русское религіозное движеніе какъ монархическое. Я долженъ категорически это отвергнуть, хотя и признаю чрезвычайный ростъ монархическихъ настроеній и идей среди религіозной молодежи. Отношеніе здѣсь болѣе сложно, чѣмъ это угодно думать нѣкоторымъ публицистамъ, которымъ религіозное движеніе среди русской молодежи внушаетъ вообще тревогу.

По самому существу своему все религіозное движеніе въ молодежи (говоря о его организованной части) — аполитично, ставя себя исключительно религіозныя дѣла, обращаясь и къ правымъ и къ лѣвымъ, объединяя всѣхъ на почвѣ вѣры во Христа Спасителя, независимо отъ ихъ политическихъ воззрѣній; русское религіозное движеніе рѣшительно чуждо какому бы то ни было политическимъ задачамъ и совершенно не имѣетъ никакого отношенія къ какому бы то ни было политическимъ партіямъ и группамъ.

ровкамъ. Мы говоримъ, конечно, о движеніи, какъ таковомъ, о кружкахъ, а не объ отдѣльныхъ ихъ членахъ; никогда въ кружкахъ не спрашиваютъ никого изъ членовъ объ ихъ политическихъ взглядахъ, объ ихъ участіи или неучастіи въ партіяхъ и группахъ. Если отдѣльные члены кружковъ принимаютъ участіе въ партіяхъ и группахъ, то это ихъ личное дѣло, въ которое не входитъ кружокъ. Мы знаемъ на-вѣрное, что среди членовъ кружковъ есть дѣятельные монархисты, но знаемъ и республиканцевъ въ кружкахъ, — и ни одно ни другое не волнуетъ насъ. Путь кружковъ идетъ глубже раздѣленія по политическому признаку; основное условіе вступленія въ кружки заключается въ вѣрѣ во Христа, основная задача кружковъ — укрѣпленіе и углубленіе вѣры, усвоеніе всей полноты ученія Церкви и подготовка себя къ жизни, построенной въ духѣ ученія Христова.

Но было бы недостойно самого движенія и его религіозной искренности, если бы мы оставили здѣсь недоговореннымъ что-либо. Есть пунктъ, который можетъ внушать кое кому беспокойство, и объ этомъ нужно прямо и открыто сказать. — Идея оцерковленія жизни или построения системы церковной культуры предполагаетъ пересмотръ всѣхъ основъ современнаго міровоззрѣнія, — и, конечно, никоимъ образомъ этотъ пересмотръ не можетъ обойти вопросовъ національно политическаго порядка. Основная идея, опредѣляющая всю эту работу, заключается въ томъ, чтобы связать всѣ формы съ Церковью, связать не внѣшне, а въ самомъ существѣ. Поскольку это распространяется на проблемы политическаго порядка, это приводитъ къ идеѣ о с в я щ е н і я в л а с т и . Ученіе о «нейтральности» власти, объ ея исторической данности и независимости отъ религіи, не можетъ быть удержано, — и это вытекаетъ съ неотразимой логикой изъ самой идеи освященія и преображенія жизни. Власть существуетъ, конечно, какъ нѣкій положительный историческій фактъ, — но она не можетъ и не должна быть изолирована отъ благодатнаго воздѣйствія на нее Церкви. Болѣе чѣмъ какая-либо иная форма жизни она нуждается въ этомъ; для тѣхъ, кто вѣруетъ въ Церковь и сознаетъ ея благодатную силу, столь нужную для смягченія и преображенія историческаго бытія, построение власти на началѣ ея «нейтральности» и «автономности» совер-

шенно неприемлемо. Однако въ духѣ Православія это освященіе власти никогда не приводило къ идеѣ господства Церкви надъ властью; Православіе всегда искало иныхъ путей воздѣйствія на власть черезъ личность, черезъ ея внутренний міръ. Идея освященія власти, если только хотятъ ее понять, не можетъ и не должна быть вырываема изъ всего контекста въ замыслѣ церковной культуры, въ замыслѣ построения жизни на началахъ христіанства; идея освященія власти поэтому есть лишь одинъ изъ многихъ мотивовъ, зрѣющихъ въ нашей религіозной молодежи. Если республиканскія идеи такъ тѣсно срослись со всей психологіей и идеологіей позитивизма, то пусть же защитники этихъ идей начнутъ пересмотръ своихъ собственныхъ взглядовъ, пусть подумаютъ они о томъ, что пока ихъ политическія идеи такъ глубоко связаны съ позитивизмомъ, они сами будутъ отбрасывать отъ себя тѣхъ, въ комъ ужъ невозможенъ узкій позитивизмъ. Тѣ упреки, которыя иногда направляютъ по адресу «монархизма» русскаго религіознаго движенія, лишь внѣшне обусловливаются политическими разногласіями: суть же разногласій не въ сферѣ политическихъ построений, а въ тѣхъ предпосылкахъ, на которыхъ они создаются. Русская религіозная молодежь переросла еще недавно царившій у насъ позитивизмъ; конечно, не нужно преувеличивать этого, ибо процессъ возвращенія русской души къ Церкви вовсе не закончился и можетъ быть даже не находится еще въ своей высшей точкѣ. И если само по себѣ религіозное движеніе аполитично, совершенно далеко отъ политическихъ задачъ, то то, что оно подымаетъ въ душѣ, этотъ пересмотръ коренныхъ устоевъ всего міровоззрѣнія, общій поворотъ къ идеѣ освященія жизни Церковью, все это, конечно, скажется въ свое время и на политическихъ построенияхъ. Пусть учитываютъ это наши политическіе дѣятели, но по существу все движеніе стоитъ внѣ политики.

Русское религіозное движеніе въ эмиграціи развивается въ постоянномъ со-дѣйствѣ съ западнымъ христіанствомъ, которое оно не только видитъ вблизи, но съ которымъ неизбежно вступаетъ въ болѣе тѣсную связь. Христіанское движеніе среди студенческой молодежи охватило давно уже (лѣтъ 25-30) весь міръ; слабѣе всего въ это движеніе былъ втянутъ католическій міръ, вообще замкнутый въ

себѣ. Православію не присуща эта замкнутость — и то, что началось въ Женевѣ въ августъ 1921 г. на съѣздѣ представителей всѣхъ христіанскихъ исповѣданій (отсутствовали одни лишь католики, но православные всѣхъ странъ приняли участіе) — отозвалось и въ молодежи. Каждый годъ отдѣльные участники русскаго религіознаго движенія встрѣчаются на различныхъ «конференціяхъ» (съѣздахъ) съ представителями христіанскаго студенческаго движенія во всемъ мірѣ, — и встрѣчи эти имѣютъ взаимное глубокое вліяніе. Въ Россіи существовало давно студенческое христіанское движеніе, но оно было совершенно внѣконфессіально, хотя естественно, въ отдѣльных членахъ вело къ усиленію церковности. Но въ эмиграціи, какъ уже было указано, возникло особое, чисто церковное движеніе среди молодежи, чуждое принципу, «интерконфессіональности» (совершенно понятному и неизбѣжному на Западѣ и въ Америкѣ при крайней ихъ религіозной дифференціаціи). Но будучи внутри себя строго и глубоко церковнымъ, русское молодое движеніе не только обнаружило религіозную терпимость, но и подлинную христіанскую любовь къ тѣмъ движеніямъ, которыя едины съ нимъ въ вѣрѣ во Христа Спасителя. Встрѣча съ вѣрующими другихъ исповѣданій, глубокое чувство мистическаго единства съ ними во Христѣ, сознаніе, что намъ есть чему поучиться у другихъ, — все это глубоко дѣйствуетъ на русскую религіозную душу. Но не менѣе значительной оказалась эта встрѣча двухъ міровъ и для другой стороны. Богатство и красота Православія, его мистичность и универсальность, идея оцерковленія жизни и начало соборности, вся психологія православной религіозности — все это

глубоко влечетъ къ себѣ живыя души въ другихъ исповѣданіяхъ. Но обо всемъ этомъ еще преждевременно говорить.

Я не знаю, можно ли назвать значительнымъ и глубокимъ русское религіозное движеніе среди молодежи, — но я знаю, что глубока и значительна его тема. Эта тема, выдвигающаяся изъ самой глубины религіознаго перелома, переживаемого нами, есть тема оцерковленія жизни. Мистическая напряженность и чистое исканіе правды Христовой не удаляютъ отъ жизни, но становятся проводникомъ подлинно творческаго духа, обращеннаго къ жизни во всѣхъ ея проявленіяхъ. Тотъ реализмъ и та «трезвенность», которыя характерны для мистики Православія, совершенно свободнаго отъ сентиментализма и отъ утопизма, проникаютъ и въ самый типъ религіозной жизни. Не будемъ ничего преувеличивать, будемъ крайне скромны въ оцѣнкѣ силы и объема русскаго движенія, но скажемъ прямо, что это движеніе есть какъ разъ то, въ чемъ больше всего нуждалась и нуждается русская жизнь. Въ нашей молодежи уже вѣетъ духъ новой русской жизни, уже ощущается ея робкій пульсъ; органическое и подлинное сочетаніе церковности и духа свободы, здороваго традиціонализма и творческаго порыва даютъ право вѣрить въ то, что новая русская жизнь можетъ быть построена на живыхъ и дѣйственныхъ началахъ церковности. Эта перспектива уже открылась — черезъ скромное и робкое движеніе среди вѣрующей молодежи... Какъ отвѣтить на это русская жизнь, покажетъ время.

Прага.

В. В. Зѣньковский.

ИЗЪ РУССКОЙ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ.

РУССКІИ ПРАВОСЛАВНЫЙ БОГОСЛАВСКІИ ИНСТИТУТЪ ВЪ ПАРИЖѢ.

18 іюля 1924 г. — 5-го по старому стилю — по торгамъ въ Парижскомъ Palais de Justice осталась за митрополитомъ Евлогіемъ большая запущенная усадьба въ XIX arrondissement на Rue de Crimée. Это былъ день памяти преподобнаго Сергія — день зарожденія Сергіевскаго Подворья. Усадьба до войны принадлежала нѣмцамъ. Она состояла изъ церкви и четырехъ домиковъ, расположенныхъ на горѣ среди разросшихся деревьевъ сада. На имуществе былъ наложенъ секвестръ французскими властями.

Ближайшею цѣлью покупки являлось созданіе въ Парижѣ второго русскаго храма и организація второго прихода. Старый храмъ на Rue Dagu пересталъ вмѣщать молящихся съ тѣхъ поръ, какъ Парижъ сталъ центромъ русскаго бѣженства.

Это было начало. — Со дня памятныхъ торговъ 5-18 Іюля 1924 г. уже истекаетъ годъ. Къ этой первой датѣ прибавились новыя. Въ декабрѣ 1924 г. имущество было выкуплено. 1 марта (16 февраля) 1925 г. въ Прощеное Воскресенье, къ началу Великаго Поста, была освящена Церковь. За двѣ недѣли до Свѣтлаго Праздника образовался приходъ. Черезъ мѣсяць, 30 (17) апрѣля, начались занятія въ Бого-

словской Школѣ. — Такова краткая лѣтопись Сергіевскаго Подворья за первый годъ его существованія.

На общемъ фонѣ русской жизни за границей открытіе новой русской церкви, въ центрѣ западной культуры не представляетъ собою исключительнаго явленія. По всему лицу земли, во всѣхъ точкахъ русскаго разсѣянія, зажглись лампы Православія — открылись бѣженскія церкви, бѣдныя, какъ сами бѣженцы, не имѣющія часто самаго необходимаго: богослужебныхъ книгъ, сосудовъ, облаченія, по согрѣваемые пламенемъ вѣры, сильныя молитвой и слезами, сіяющія свѣтомъ Православія.

И тѣмъ не менѣе созданіе Сергіевскаго Подворья оказалось дѣломъ, объединившимъ все русское бѣженство, вызвавшимъ сочувственные отклики даже въ Россіи. Приобрѣтеніе Сергіевскаго Подворья выходило изъ рамокъ обычныхъ финансовыхъ расчетовъ. Приступая къ этому дѣлу, Митрополитъ Евлогій не располагалъ необходимыми средствами и вѣрныхъ расчетовъ на поступленіе пужныхъ суммъ у него не было. Онъ былъ силенъ вѣрою въ помощь Божью и въ покровъ преподобнаго Сергія. Въ день Преображенія раздался призывъ Владыки къ русскимъ въ разсѣя-

нии нести свои бѣженскія деньги на сооруженіе Подворья. Его результаты оставались долгое время неизвѣстными. Были трудные осенніе дни, когда казалось, что начинаніе обречено на неудачу. Въ декабрѣ предстоялъ выкупъ имущества. Усадьба была запущена. Знанія, десять лѣтъ стоявшія безъ употребленія, пришли въ ветхость. Необходимъ былъ капитальный ремонтъ. — И чудо совершилось. Имущество было выкуплено. Дома были приведены въ порядокъ. Въ храмѣ сооружена была солея, воздвигнуты были престолъ и жертвенникъ, поставлены старенькій временный иконостасъ. — Это было дѣломъ русскихъ людей, откликнувшихся на призывъ Митрополита Евлогія.

Къ 1 февраля 1925 г. сумма, собранная на сооруженіе Сергіевского подворья, достигла 482.632 фр. Изъ нея за недвижимость пришлось уплатить въ разные сроки 378.437 фр. Остатокъ былъ обращенъ на ремонтъ. Собранный Митрополитомъ сумма включала 91.440 фр., пожертвованные Предсѣдателемъ Всемирной Христіанской Студенческой Федерациі, д-ромъ Моттомъ, и 98.410, полученные въ долгъ отъ разныхъ лицъ, и на разныхъ условіяхъ. Остальное — около 300.000 было принесено на дѣло сооруженія Сергіевского подворья руками бѣженцевъ. Это былъ жертвенный порывъ. Студенты отказывались отъ обѣда, женщины несли послѣднія драгоцінности, рабочіе отдавали свои трудовые гроши. Дѣло любви продолжается и понынѣ. Церковь преп. Сергія на Rue de Crimée — убогая бѣженская церковь. Но въ нее текутъ дары — несутъ иконы, облаченія, любовно украшаются храмъ цвѣтами. Постепенно совершается уплата долга.

Дѣло сооруженія Сергіевского подворья стало дѣломъ всей русской эмиграціи потому, что Сергіевское подворье, задуманное какъ храмъ, съ первыхъ дней своего осуществленія, приняло подъ сѣнь храма и освятило покровомъ преп. Сергія, другое дѣло, выходящее за предѣлы русскаго Парижа, за предѣлы Франціи, за предѣлы Европы, даже за предѣлы русскаго разсѣянія: дѣло, нужное для эмиграціи и для Россіи, дѣло основанія Высшей Богословской Школы.

Это дѣло уже имѣетъ свою исторію.

Старая русская духовная школа была разрушена въ 1918 году. Кое-гдѣ были сдѣланы попытки продолжить работу старой Академіи. Это было медленное дого-

рваніе. Но потребность въ духовномъ образованіи создалась во всей ея неотложности. Весною 1920 г. возникъ въ Петроградѣ Православный Богословскій Институтъ. Петроградскій Богословскій Институтъ не былъ простымъ воспроизведеніемъ старой Духовной Академіи. Богословскій Институтъ имѣлъ благословеніе Св. Патріарха Тихона. Онъ пользовался отеческимъ попеченіемъ приснопамятнаго священномученика Петроградскаго Митрополита Веніамина. Но построеніе его началось снизу. Оно вышло изъ нѣдръ приходскихъ организаций. Въ числѣ слушателей было много женщинъ, выдѣлявшихся особеннымъ рвеніемъ и успѣхами. Большинство профессоровъ принадлежало къ профессорамъ Академіи, но много было и новыхъ. Были среди профессоровъ видные представители приходскаго священства. Были работники университетскіе *). Къ весні 1923 года Богословскому Институту удалось сдѣлать первый выпускъ. Этотъ выпускъ былъ единственный. Тою же весною 1923 года Институтъ прекратилъ свое существованіе. Послушный указаніямъ св. Патріарха Тихона и вѣрный завѣтамъ своего архипастыря Митрополита Веніамина, институтъ оказался съ политической стороны неуязвимымъ даже для совѣтской власти. Она его задушила, возложивъ на него непосильное бремя финансовыхъ тяготъ. Судьба его рѣшилась въ 1923 г. Ея неизбежность была ясна уже къ концу лѣта 1922 г.

И тогда же — въ августѣ 1922 г. — по промыслительному совпаденію — впервые зашла рѣчь объ открытіи русской православной Духовной Академіи за границей. Инициатива тоже исходила снизу. Для основанія Академіи нужны были средства. Съ просбою о средствахъ группа русскихъ профессоровъ (А. В. Карташевъ, П. Б. Струве, П. И. Новгородцевъ) обратилась къ предсѣдателю Всемирной Христіанской Студенческой Федерациі Д-ру Мотту. Это первое совѣщаніе не имѣло конкретныхъ результатовъ. Не имѣло ихъ и второе публичное выступленіе въ пользу открытія Академіи, докладъ А. В. Карташева въ октябрѣ 1923 г. на конференціи русскихъ христіанскихъ студенческихъ кружковъ въ Пшеревѣ подъ Прагою. На

*) Б. А. Тураевъ (XVII. 1920), Н. О. Лосскій, Л. П. Карсавинъ, С. С. Безобразовъ и др.

Пасхѣ 1924 г. въ Прагѣ состоялось новое совѣщаніе съ д-ромъ Моттомъ. Въ немъ приняли участіе съ русской стороны новые люди: проф. В. В. Зѣньковский, который къ этому времени занялъ положеніе руководителя русскаго христіанскаго студенческаго движенія, и высланный изъ Россіи извѣстный богословъ, философъ и экономистъ прот. С. Н. Булгаковъ. Инициатива опять исходила снизу. Переговоры приняли конкретный характеръ. Былъ поставленъ вопросъ о мѣстѣ основанія будущей Академіи. Были высказаны и отвергнуты разныя предложенія: Академіи на Балканахъ, Академіи въ Англіи, Академіи въ Америкѣ. Остановились на Прагѣ.

Таково было положеніе вопроса къ моменту пріобрѣтенія Сергіевскаго подворья. Съ пріобрѣтеніемъ Сергіевскаго подворья всѣ прежніе проекты отпали окончательно. Территориальная база для Академіи была создана въ Парижѣ. Частная инициатива, исходившая снизу, получила благословеніе и поддержку Высшей церковной власти въ лицѣ Митрополита Евлогія. Призывая православный народъ нести жертвы на созданіе Сергіевскаго Подворья, Митрополитъ Евлогій говорилъ и объ основаніи Богословской школы.

Исторія пріобрѣтенія Сергіевскаго Подворья съ помощью д-ра Мотта нагляднымъ образомъ доказала, что инициаторы дѣла находились съ самаго начала на правильномъ пути. Но соотношеніе русскихъ и иностранныхъ пожертвованій свидѣтельствовало и о другомъ. — Русскіе бѣженцы сознали дѣло основанія Высшей духовной школы за границею, какъ свое національно-русское Православное дѣло.

Длительныя усилія русской церковной интеллигенціи за границей исходили изъ учета профессорскихъ силъ, находящихъ въ эмиграціи. Списокъ ученыхъ богослововъ, историковъ религіи и религіозныхъ философовъ, проживающихъ за предѣлами Россіи, включаетъ свыше тридцати именъ, въ томъ числѣ, нѣсколькихъ очень крупныхъ ученыхъ. Правда, цѣлаго ряда хорошо извѣстныхъ именъ — безъ которыхъ какъ-то трудно себѣ представить Духовную Академію — мы въ этомъ спискѣ не находимъ. Носители ихъ — въ Россіи, и выписка ихъ за границу натолкнется, по всей вѣроятности, на неодолимыя препятствія. Но и безъ нихъ, наличными за границею силами, преподаваніе въ

Духовной Академіи можетъ быть обеспечено, но всѣмъ ея каедрамъ.

Этотъ списокъ ученыхъ по своему составу не однороденъ. Въ него входятъ такіе работники старой духовной школы, какъ всѣ ученые святители, находящіеся на чужбинѣ, и много мірянъ. Изъ послѣднихъ назову ветерана науки Н. Н. Глубоковского, и одного изъ главныхъ инициаторовъ создаваемой высшей школы А. В. Карташева. Но входятъ въ него и лица, окончившіе свѣтскую школу: прот. С. Н. Булгаковъ, Н. С. Арсеньевъ, вся группа религіозныхъ философовъ, и многіе другіе. Этотъ смѣшанный составъ — не случайность. На русскую духовную школу за границей ложится великая задача, поднять нить духовнаго образованія, которую оборвала въ Россіи безбожная власть. Но есть и другая задача: продолжить великія традиции русской богословской науки. А русское богословіе творилось не только въ стѣнахъ духовныхъ Академій. Славный эпитеъ «учителя церкви» былъ приложенъ въ половинѣ XIX в. къ свѣтскому писателю Хомякову. И потому нельзя отрицать какой-то внутренней правды въ томъ наименованіи «Богословскій Институтъ», которое, большая часть инициаторовъ этого дѣла считаетъ умѣстнымъ усвоить создаваемому учрежденію.

Такова одна сторона вопроса. Есть и другая. Основаніе Богословскаго Института отвѣчаетъ назрѣвшей общественной потребности. Это видно не только изъ сборовъ на сооруженіе Сергіевскаго Подворья. Съ августа 1924 г., когда впервые разнеслась молва о созданіи Высшей Духовной Школы, по настоящее время (1 іюля 1925 г.) къ Митрополиту Евлогію поступило 96 прошеній о зачисленіи въ студенты. Просители далеко не всегда даютъ о себѣ сколько-нибудь подробныя свѣдѣнія. Съ другой стороны, и администраціи школы не со всѣми просителями удалось войти въ непосредственныя сношенія. Поэтому сообщаемыя ниже статистическія данныя, неизбѣжно, страдаютъ неполнотой и нѣсколько случайнымъ характеромъ. Тѣмъ не менѣе, даже въ такомъ видѣ онѣ представляютъ нѣкоторый обобщающій интересъ. —

1. Возрастъ просителей колеблется въ предѣлахъ отъ 17 до 50 лѣтъ. Больше двухъ третей всѣхъ прошеній (61) поданы лицами въ возрастѣ отъ 21 до 35 лѣтъ.

2. По образованію, въ числѣ просите-

лей есть 18 человекъ, окончившихъ высшія учебныя заведенія, 30 окончили не успѣвшихъ, но состоявшихъ или даже понынѣ состоящихъ студентами высшей школы. Изъ остальныхъ, 27 имѣетъ законченное среднее образованіе, въ томъ числѣ 14 окончило духовныя семинаріи. Шестеро учились въ семинаріяхъ, но окончить не успѣло. 24 человекъ получили военное образованіе (нормальное или ускоренное, военного времени), 36 — участники войны.

3. О сособномъ составѣ просителей администрація школы располагать особенно скудными данными. Тѣмъ не менѣе, о 18 просителяхъ извѣстно, что они изъ духовнаго званія, 16 — изъ дворянъ, 5 — изъ крестьянъ.

4. Прошенія поступали изъ разныхъ мѣстъ: 31 изъ Парижа, 19 — изъ Югославіи; 17 — изъ Франціи (не считая Парижа, но включая Тунисъ); 8 — изъ Чехословакии; 4 — изъ Болгаріи; Кроме того отдѣльныя прошенія (по одному, по два) поступали изъ слѣдующихъ странъ: Эстоніи, Финляндіи, Польши, Бельгіи, Германіи, Швеціи, Турціи.

5. О 23 просителяхъ извѣстно, что они состояли членами христіанскихъ студенческихъ кружковъ.

Было бы болѣе важнымъ заблужденіемъ объяснять все это множество прошеній, полученныхъ изъ разныхъ точекъ русскаго разсѣянія, отъ людей разнаго возраста, разнаго происхожденія, разнаго образованія, исключительно заботою о матеріальномъ обезпеченіи. Личныя бесѣды съ подавшими прошенія, введенныя, какъ общее правило, вездѣ, гдѣ это представлялось возможнымъ, убѣждали Митрополита Евлогія и администрацію школы въ полной искренности огромнаго большинства просителей. О томъ же свидѣлствуютъ наблюденія за дѣятельностью Христіанскихъ Студенческихъ Кружковъ, съ которыми мы встрѣчаемся по всѣмъ пунктамъ разселенія русскихъ бѣженцевъ. Какъ уже отмѣчено, до 25 % общаго числа просителей состояли членами кружковъ.

Русскому христіанскому студенческому движенію, посвящена въ этомъ № особая статья, изъ нея видно, что кружки существуютъ всюду, гдѣ есть русская учащаяся молодежь: въ Парижѣ, въ Прагѣ, въ Берлинѣ, въ Бѣлградѣ, въ Софіи, въ далекой Эстоніи, въ маленькихъ студенческихъ центрахъ, вродѣ Брно, Пшибрама, Загреба и въ другихъ городахъ. Видно изъ нея и то, что кружки эти разнаго типа; и что

по-разному понимаютъ кружки свои ближайшія дѣловыя задачи и методы своей работы. Но конечная задача всегда одна — постиженіе глубины Православія, построение жизни на Православной основѣ. Руководители церковной жизни это поняли. Митрополитъ Антоній благословилъ работу Бѣлградскаго кружка. Митрополитъ Евлогій принялъ на себя задачу организациі Высшей богословской школы за границей, для того, чтобы дать подлинную духовную пищу нашей заграничной молодежи, взыскующей церковнаго просвѣщенія и жаждущей отдать свои силы на служеніе Церкви. Эта молодежь выявила себя въ кружкахъ. Снизу это единство не видно. Часто въ одномъ городѣ нѣсколько кружковъ. Сознаніе взаимнаго различія порою доходитъ до остраго антагонизма. Для Церкви этого различія не существуетъ. Одинъ изъ корней Парижской богословской школы уходитъ въ нѣдра студенческихъ кружковъ.

Духовная потребность, вызвавшая къ жизни христіанскіе студенческіе кружки, можетъ получить удовлетвореніе только въ русской Православной богословской школѣ. Не говоря уже о богословскихъ факультетахъ католическихъ и протестантскихъ, даже православныя духовныя школы въ Румыніи, Сербіи, Болгаріи и Греціи потребности русской молодежи удовлетворить не могутъ. Это показали опыты. Русской православной молодежи нужна русская Богословская школа. И это касается не только русскихъ бѣженцевъ. Это касается и тѣхъ православныхъ русскихъ, которые оказались подданными позыхъ лимитрофныхъ государствъ. Существующими духовными школами (только въ Польшѣ) потребность въ духовномъ просвѣщеніи остается фактически неудовлетворенною.

Правда, открытіе высшаго духовно-учебнаго заведенія все еще остается дѣломъ будущаго: дѣломъ соборнаго церковнаго разума. Предварительные шаги уже сдѣланы. Митрополитъ Евлогій уже вошелъ въ сношеніе по вопросу объ организациі Высшей Богословской Школы съ нашими учеными іерархами и съ представителями русской богословской науки находящимися за границей.

Но есть другая задача: неотложная и разрѣшимая. Это — задача богословской подготовки. Ея неотложность вытекаетъ изъ состава молодежи, ищущей духовнаго просвѣщенія. Приведенныя выше статистическія данныя ясно свидѣлствуютъ,

что только небольшая часть просителей, прошедшая среднюю духовную школу, обладает подготовкою, достаточною для прохождения высшего богословского образования. Большинство осознали свое влечение к богословским наукам пришло извне — чаще всего из интеллигенции, глубже и полнее — до последних выводов — пережив обращение интеллигенции к Церкви. Стоящая перед ними задача подготовки — это неразрывная в своей взаимной связанности задача подготовки учебной и подготовки воспитательной.

Сознание этой потребности и привело Митрополита Евлогия к решению открыть занятия пропедевтического (подготовительного) класса Православного Богословского Института. 30 (17) апреля Пропедевтический Класс приступил к работам. Его работа продлится до 1 октября с. г. 1 октября администрация школы надлежит создать условия, которые сделают бы возможным открытие 1 курса Института. В число студентов - стипендиатов 1 курса будут зачислены, в зависимости от числа вакансий, обнаружившие достаточные успехи слушатели Пропедевтического Класа и заслуживающие особого внимания сторонние просители из числа окончивших полный курс Духовных семинарий.

В слушатели Пропедевтического Класа принято девятнадцать человек; из них шестнадцать — студенты; трое — вольнослушатели. Большинство студентов (10) — в возрасте от 20 до 25 лет, пятеро — старше (до 33 лет), один — молодой (18 лет). Законченное высшее образование имеют один, четверо продолжают с студентами других высших учебных заведений. Восемь человек получили среднее образование в военно-учебных заведениях, трое окончили гражданскую среднюю школу. Девять человек состоят членами христианских кружков молодежи. Вольнослушатели все получили высшее образование: один — общее, двое — специальное (инженер, офицер генерального штаба). Последние двое — старше 50 лет. Кроме указанных девятнадцати слушателей, в Пропедевтический класс приняты еще четверо, приславшие прошения из-за границы (трое из Югославии, один из Константинополя).

В Пропедевтическом Класе преподаются следующие предметы: Священное Писание Ветхого Завета, (6 час. в неделю; предмет раздѣлен между Епископомъ

Веніаминомъ и прот. С. Н. Булгаковымъ), Священное Писание Нового Завета (4 часа в неделю: С. С. Безобразовъ); общая и русская церковная история (4 часа в неделю А. В. Карташевъ); догматическое богословие (4 часа в неделю: прот. С. Н. Булгаковъ); нравственное богословие (1 час в неделю: Епископъ Веніаминъ); литургия и каноника (4 часа в неделю онъ же); греческий языкъ (4 часа в неделю) С. С. Безобразовъ; латинский языкъ (3 часа в неделю) П. Е. Ковалевскій. Все студенты имеютъ тридцать часовъ лекцій в неделю, т. е. пять часовъ в день.

Во второй половинѣ учебного періода возможно нѣкоторое увеличеніе общаго числа лекцій для включенія в учебный планъ краткаго курса пропедевтики философской, возложеннаго, по постановленію Совѣта Класа, на профессора В. В. Зѣньковского. Пропедевтическія задачи класа требуютъ элементарной постановки преподаванія и постоянной проверки усвояемости учащихся. Такъ, преподаваніе Священнаго Писанія имѣетъ цѣлью усвоеніе его содержанія въ свѣтъ преданія Церкви; по исторіи Церкви студенты должны познакомиться съ основными фактами церковно-историческаго прошлаго. Для проверки знаній учащихся назначаются репетиціи. Первая группа репетицій состоялась во второй половинѣ іюня. До 1-го октября намѣчаются еще два репетиционныхъ срока.

Вторая задача Пропедевтического Класа, наряду съ подготовкою учебною, есть подготовка воспитательная. Строго говоря, эти двѣ задачи нераздѣлимы. Специально-воспитательныя задачи преслѣдуетъ весь строй жизни, установленный по плану инспектора Епископа Веніамина, разсмотрѣнному въ Совѣтъ Пропедевтическаго Класа и одобренному Митрополитомъ Евлогіемъ, который сохранилъ за собою общее руководство классомъ, въ качествѣ ректора. День студентовъ начинается въ 6 час. утренаю въ храмѣ Подворья. Въ 6 час. веч. все бывають у вечерни. Поютъ сами слушатели. Въ неделю св. Отецъ, 31 (18) мая, одинъ изъ вольнослушателей посвященъ въ діаконы. За трапезой дежурный читаетъ Житіе. Отлучающіеся изъ Подворья испрашиваютъ на то благословеніе Владыки-Инспектора. Послушанія по церкви и школѣ несутъ сами студенты. Для распредѣленія работы по храму, аудиторіямъ, спальнямъ и трапезной назначено четыре старшихъ.

Учебно-воспитательныя задачи Пропедевтическаго Класа не могутъ быть ограниченны однимъ теперешнимъ составомъ его слушателей. По условіямъ теперешняго времени, Богословскій Институтъ, какъ высшее учебное заведеніе, тоже не можетъ пройти мимо пропедевтическихъ задачъ. При выработкѣ постоянного устава будутъ приняты мѣры къ созданію условій, которыя благопріятствовали бы успѣшному ихъ разрѣшенію.

Въ нынѣшній первый годъ существованія богословской школы необходимость ограничиться пропедевтикою вызвана крайнимъ недостаткомъ средствъ. Содержаніе каждаго студента живущаго въ общегитіи стоитъ около 300 фр. въ мѣсяцъ. Только три человѣка оказались въ состояніи вносить эту плату; трое вносятъ половину, т. е. состоятъ на половинныхъ стипендіяхъ, двое платятъ четверть. Двое-приходящихъ. Увеличеніе числа стипендіи является условіемъ существованія и развитія богословской школы. Изъ 25 человѣкъ, принятыхъ безъ стипендій, 21 долженъ былъ отказаться отъ мысли получить богословское образованіе. Опытъ жизни русскихъ бѣженцевъ за границу показалъ полную несовмѣстимость тяжелаго труда и продуктивнаго ученія. Чуткіе жертвователи начинаютъ понимать особенную важность пожертвованій именно на стипендіи. Одно пожертвованіе заслуживаетъ упоминанія: стипендія студенту «Димитрію»: даръ вдовы, посвященный памяти умершаго мужа.

Стѣсненность матеріальнаго положенія отражается и на другихъ сторонахъ жизни. Канцелярія, сводящаяся къ одному секретарю, поглощенному преподаваніемъ, не справляется съ работою. Школа лишена необходимѣйшихъ учебниковъ. Библіотека въ зачаточномъ состояніи, и, тѣмъ не менѣе, цѣлый рядъ цѣнныхъ предложеній приходится оставлять безъ вниманія, по невозможности произвести вызываемыя ими затраты. Только при такой экономіи оказывается возможнымъ покрыть наличными средствами смѣту Класа, исчисленную съ 1-го мая по 1 октября с. г. въ суммѣ около 36.000 фр. Достойно упоминанія, что при составленіи этой смѣты сознательно осталась неучтенною возможность непредвидѣнныхъ расходовъ.

Таково настоящее. Экономическое положеніе очень трудное. Но оно было еще труднѣе, когда Митрополитъ Евлогіи начи-

налъ дѣло Сергіевскаго Подворья, и трезвые практическіе люди считали это предпріятіе безнадежнымъ. Открытіе Высшей Богословской Школы есть дѣло соборнаго церковнаго разума; но срокъ предначертанъ — на 1 октября; и нужно строить экономическое основаніе. На что можно разсчитывать? Русскіе источники скудны и изсякаютъ съ каждымъ годомъ. Но расчѣты на иностранцевъ имѣютъ подъ собою основаніе. Посильную помощь уже оказали англичане. Они обѣщаютъ ее и въ далѣйшемъ. Но главныя надежды по-прежнему обращены на д-ра Мотта. 30. IV онъ посѣтилъ Сергіевское подворье. Посѣщеніе его совпало съ началомъ занятій Пропедевтическаго Класа. Немедленно послѣ своего посѣщенія онъ затребовалъ у администраціи школы минимальную смѣту Богословскаго Института въ порядкѣ его послѣдовательнаго развертыванія. Эта смѣта была представлена. Она свела продолжительность курса къ тремъ учебнымъ годамъ, число профессоровъ по всѣмъ кафедрамъ — къ восьми; ограничила расходы по всѣмъ статьямъ и только съ особеннымъ вниманіемъ отнеслась къ стипендіямъ, доведя ихъ число до 20 въ первый годъ существованія Института; до 30 — во второй; до 40 — въ третій и послѣдующіе годы. Отвѣтъ еще не полученъ.

За годъ совершено великое дѣло. Въ центрѣ Европейской культуры на русской землѣ открыта русская православная богословская школа. Эта школа уже въ настоящемъ видѣ скромнаго Пропедевтическаго Класа поднялась выше уровня средняго учебнаго заведенія. И преподаватели, работники высшей школы, чувствуютъ себя призванными къ величайшему творческому напряженію, и слушатели сознаютъ себя студентами Высшаго Учебнаго Заведенія. Но это только первый шагъ, пропедевтика къ Богословскому Институту. Будетъ ли сдѣланъ второй? Вѣримъ, что будетъ. Все дѣло Сергіевскаго Подворья чудесно. Надъ русскою обителю Rue de Crimée съ перваго дня ея существованія покровъ препод. Сергія, благостный ликъ преподобнаго встрѣчаетъ приходящихъ въ Подворье. И помощь не оскудѣетъ: братская помощь иностранцевъ во имя единенія во Христѣ; помощь русскихъ изгнанниковъ на духовную школу въ обители преподобнаго Сергія.

С. Безобразовъ.

ЕВРАЗИЙЦЫ.

(«Евразійскій Временникъ». Книга Четвертая. Берлинъ 1925 г.)

Евразійцы выступили шумно и самоуверенно, съ большими претензіями на оригинальность и на открытіе новыхъ материковъ. Недостатки обычные для молодыхъ и боевыхъ направлений, — они не могутъ произростать въ скромности. Идеи евразійцевъ нужно оцѣнивать не только по существу, сколько по симптоматическому ихъ значенію. Сами по себѣ идеи эти мало оригинальны*), онѣ являются воспроизведеніемъ мыслей старыхъ славянофиловъ, Н. Данилевскаго (Н. Данилевскаго въ особенности), нѣкоторыхъ мыслителей начала XX вѣка, (такъ типичнымъ евразійцемъ по настроенію былъ В. Ф. Эрнъ). Но у евразійцевъ современныхъ есть новая настроенность, есть молодой задоръ, есть не подавленность революціей, а пореволюціонная бодрость, и имъ нельзя отказать въ талантливости. Они улавливаютъ какое-то широко распространенное настроеніе русской молодежи, пережившей войну и революцію, идеологически облагораживають «правые» инстинкты. Ихъ идеологія соответствуетъ душевному укладу новаго поколѣнія, въ которомъ стихійное національное и религіозное чувство не связано съ сложной культурой, съ проблематикой духа. Евразійство есть прежде всего направленіе эмоциональное, а не интеллектуальное, и эмоциональность его является реакціей творческихъ національных и религіозныхъ инстинктовъ на происшедшую катастрофу. Такого рода душевная формація можетъ обернуться русскимъ фашизмомъ.

Хотѣлось бы прежде всего отмѣтить положительныя стороны евразійства. Евразійцы — не вулгарные реставраторы, которые думаютъ, что ничего особеннаго не произошло и все скоро вернется на свое прежнее мѣсто. Евразійцы чувствуютъ, что происходитъ серьезный міровой кризисъ, что начинается новая историческая эпоха. Характеръ этого кризиса они не совсѣмъ вѣрно себѣ

представляютъ, полагая, что существо его заключается въ разложеніи и концѣ романо-германской, европейской цивилизаціи (старый, традиціонный мотивъ славянофильствующей мысли). Но заслуга ихъ въ томъ, что они остро чувствуютъ размѣры происшедшаго переворота и невозможность возврата къ тому, что было до войны и революціи. Евразійцы рѣшительно провозглашаютъ приматъ культуры надъ политикой. Они понимаютъ, что русскій вопросъ сейчасъ есть прежде всего вопросъ духовно-культурный, а не политическій вопросъ. Утверждать это сознаніе въ русской эмигрантской средѣ есть очень важная и насущная задача. Отношеніе евразійцевъ къ Западной Европѣ превратно и ложно и подобное отношеніе заслуживаетъ наименованія азіатства, а не евразійства. Но они вѣрно чувствуютъ, что Европа перестаетъ быть монополистомъ культуры, что культура не будетъ уже исключительно европейской, что народы Азіи вновь войдутъ въ потокъ міровой исторіи. Эта мысль между прочимъ съ особенной настойчивостью высказывалась пишущимъ эти строки. Мысль эта очень важна, какъ противовѣсъ тѣмъ реакціоннымъ теченіямъ, которыя думаютъ найти выходъ изъ русской катастрофы въ помощи «буржуазной» Европы. Евразійцы стихійно, эмоционально защищаютъ достоинство Россіи и русскаго народа противъ того поруганія, которому онъ предается нынѣ и русскими людьми и людьми Запада. Верхній слой русскаго общества, пораженный революціей, согласенъ денационализироваться и перестать считать себя русскимъ. Такой реакціонно-интернационалистической настроенностью слой этотъ доказываетъ свою давнюю оторванность отъ русской почвы и отъ духовныхъ основъ жизни русскаго народа. Наибольшаго сочувствія заслуживаютъ политическіе взгляды и настроенія евразійцевъ. Это — единственное пореволюціонное идейное направленіе, возникшее въ эмигрантской средѣ, и направленіе очень активное. Всѣ остальные направленія, «правыя» и «лѣвыя», носятъ дореволюціонный характеръ и потому безнадежно

*) Оригинальна только туранско-татарская концепція русской исторіи у кн. Н. С. Трубецкаго.

лишены творческой жизни и значения в будущем. Евразийцы стоят вне обычных «правых» и левых». В только что вышедшей четвертой книге «Евразийского Временника» наносятся решительные удары «правым» и изобличаются ложь их религиозно-православных и национально-русских претензий. Кн. Н. С. Трубецкой говорит, что для «правых» православие и народность всегда были лишь атрибутами самодержавия, которое одно только их и интересует. Жестоки, но справедливы слова Кн. Н. Трубецкого, что интерес «правых» к православию выражается главным образом в посещении молебнов в дни тезоименств высочайших особ. Евразийцы не легитимисты. Это ясно уже было по предшествующему сборнику. Они не связывают православие и русский национальный дух с определенной государственной формой, напр. с самодержавной монархией, и согласны и на республику, если она будет православной и национальной и президент будет «посадником». Евразийцы не демократического, но народного направления и учитывают значение народных масс в будущем строе России. Они видят в отличие от «правых», что новый народный слой выдвинулся в первые ряды жизни и что его нельзя будет вытеснить. Евразийцы признают, что революция произошла и что с ней нужно считаться. Пора перестать себя закрывать глаза на совершившееся. Ничто дореволюционное невозможно уже, возможно лишь пореволюционное. Евразийство по своему пытается быть пореволюционным направлением и в этом его несомненная заслуга и преимущество перед другими направлениями. Они реалистичнее других политических направлений и могут сыграть политическую роль. Да и нужно признать, что значение в политической жизни России будет иметь главным образом молодежь.

Но в евразийстве есть также элементы зловерные и ядовитые, которым необходимо противодействовать. Многие старые русские грехи перешли в евразийство в утирированной форме. Евразийцы чувствуют мировой кризис. Но они не понимают, что окончание новой истории, при котором мы присутствуем, есть вместе с тем возникновение новой универсалистической эпохи, подобной эпохе эллинистической. Национализм есть порождение новой истории. Нынче кончаются

времена замкнутых национальных существований. Все национальные организмы ввергнуты в мировой круговорот и в мировую ширь. Происходит взаимопроникновение культурных типов Востока и Запада. Прекращается автаркия Запада, как прекращается и автаркия Востока. Эллинистическая эпоха действительно была эпохой «евразийской» культуры, но в том смысле, что в ней соединились Восток и Запад, Азия и Европа. Такого рода «евразийство» есть универсализм, подготовивший почву для христианства. Но современное евразийство враждебно всякому универсализму, оно представляет себя евразийской культурно-исторический тип статически — замкнутым. Евразийцы хотят остаться националистами, замыкающимися от Европы и враждебными Европе. Этим они отрицают вселенское значение православия и мировое призвание России, как великого мира Востока-Запада, соединяющего в себе два потока всемирной истории. Их евразийская культура будет одной из замкнутых восточных, азиатских культур. Они хотят, чтобы мир остался разорванным, Азия и Европа разобщенными, т. е. они в сущности антиевразийцы. Евразийство остается лишь географическим термином и не приобретает культурно-исторического смысла, противоположного всякому замыканию, самодовольству и самоудовлетворенности. Задача, которая теперь стоит перед Россией, ничего общего не имеет с той задачей, которая стояла перед допетровской, старой Россией. Это есть задача замыкания, а выхода в мировую ширь. И размыкание, выход в мировую ширь вовсе не означает европеизации России, подчинения ей западным началам, а означает мировое духовное влияние России, раскрытие Западу своих духовных богатств. Так должен образоваться в мир единый духовный космос, в который русский народ должен сделать свой большой вклад. Русская идея, которая вырабатывалась русской мыслью XIX века, всегда была такой идеей. И евразийцы неверны русской идее, они порывают с лучшими традициями нашей религиозно-национальной мысли. Они делают шаг назад по сравнению с Хомяковым и Достоевским и в этом они духовные реакционеры. Они партикуляристы, противники русской всечеловечности и всемирности, противники ду-

ха Достоевского. Данилевскій имъ ближе, чѣмъ Достоевскій. Хомяковъ и Достоевскій находили удивительныя слова для выраженія русскаго отношенія къ Западной Европѣ, этой «странѣ святыхъ чудесъ», для почитанія ея великихъ покойниковъ и великихъ памятниковъ. К. Леонтьевъ любилъ великую культуру Запада, ея великое католическое, аристократическое, артистическое прошлое. К. Леонтьевъ рѣшительный антиславянофилъ и антинационалистъ по своей идеології, во многомъ родственной Чаадаеву и близкій Вл. Соловьеву, и нынѣшніе евразійцы мало могутъ воспользоваться имъ для установленія своей традиціи. Отношеніе евразійцевъ къ Западу и западному христіанству въ корнѣ ложное и нехристіанское. Культивированіе нелюбви и отвращенія къ другимъ народамъ есть грѣхъ, въ которомъ слѣдуетъ каяться. Народы, расы, культурные міры не могутъ быть исключительными носителями зла и лжи. Это совсѣмъ не христіанская точка зрѣнія. Христіанство не допускаетъ такого рода географическаго и этнографическаго распределенія добра и зла, свѣта и тьмы. Передъ лицомъ Божіимъ добро и зло, истина и ложь не распределены по Востоку и Западу, Азии и Европѣ. Христіанство, а не люди XIX вѣка, принесло въ міръ сознаніе, что нѣтъ эллина и іудея. Ненависть къ западному христіанству, къ католичеству есть грѣхъ и человѣкоубійство, есть отрицаніе души западныхъ народовъ, отверженіе источниковъ ихъ жизни и спасенія. Ненависть къ католичеству есть, повидимому, одинъ изъ существенныхъ пунктовъ евразійской программы.*) Характерно, что обыкновенно особенно враждебны католичеству именно тѣ, которые вносятъ въ православіе католическія клерикальныя и авторитарныя черты. Въ отношеніи евразійцевъ къ католичеству есть что-то глубоко провинціальное и устарѣвшее, унаслѣдованное отъ давно прошедшихъ временъ, не соответствующее современному духовному состоянию міра. Міромъ овладѣваетъ антихристъ, русское царство перестало быть христіанскимъ, стало очагомъ антихристовъ духа, а евра-

зійцамъ все еще мерещатся польскіе ксензы и іезуиты, дѣйствительно совершающіе иногда и до нынѣ дѣйствія предсудительныя, но обладающія очень малымъ вѣсомъ въ міровой катастрофѣ.

Евразійцы возстановляютъ исторіософическую теорію Данилевскаго и усваиваютъ себѣ его натурализмъ и номинализмъ. Исторіософическіе взгляды Данилевскаго и евразійцевъ есть наивная и философски неоправданная форма номинализма, номиналистическаго отрицанія реальности человѣчества). Евразійцы реалисты въ пониманіи національности и номиналисты въ пониманіи человѣчества. Но номиналистическое разложеніе реальныхъ единствъ нельзя произвольно остановить тамъ, гдѣ хочешь. Номинализмъ не можетъ признать и реальности національности, какъ не можетъ признать и реальности человѣческой индивидуальности, — разложеніе реальныхъ единствъ идетъ до безконечности. Если человѣчество или космосъ не есть реальность, то столь же не реальны и всѣ остальные ступени. Евразійцы какъ будто бы хотятъ вернуться къ языческому партикуляризму, духовно преодолѣнному христіанствомъ. Если не существуетъ человѣчества, какъ духовнаго единства и реальности, то христіанство невозможно и лишено всякаго смысла боговоплощенія и искупленія. Отрицаніе реальности и единства человѣчества, какъ іерархической ступени бытія, есть въ сущности отрицаніе догмата богочеловѣчества Христа. Крайнія формы церковнаго націонализма и партикуляризма есть языческая реакція внутри христіанства, есть неспособность вмѣстить истину о богочеловѣчествѣ Христа. Раздѣляеть плоть и кровь, духъ же соединяетъ. И однаково ложно отрицать реальность и единство человѣчества, какъ и реальность и единство національности. Міръ есть іерархическій организмъ, конкретное всеединство. Поэтому интернационализмъ есть такая же ересь, такая же абстракція, какъ и націонализмъ. Евразійцы слишкомъ легко относятся къ вопросу о взаимоотношеніи христіанства и языческаго партикуляризма, они укрываются отъ этого тревожнаго вопроса въ эмоціональность «бытового исповѣдничества». Евразійцы правы, когда они говорятъ, что западно-европейская культура не есть универсальная и единственная культура, что она есть лишь культура романо-германская, носящая черты ограниченности. И

*) Я совсѣмъ здѣсь не касаюсь статьи Л. П. Карсавина «Уроки отреченной вѣры», такъ какъ она заслуживаетъ спеціальнаго рассмотрѣнія. Въ статьѣ этой есть очень интересныя мысли, но къ сожалѣнію она испорчена непріятнымъ тономъ.

внутри европейской культуры существует вѣдь огромное различіе между типомъ культуры романской и германской. Для французовъ культура германская есть почти такой же Востокъ, не Европа, какъ и культура русская или индусская. Культура всегда національна, никогда не интернациональна, и вмѣстѣ съ тѣмъ она сверхнациональна по своимъ достижениямъ и универсальна по своимъ основамъ. Универсальныя основы человѣческой культуры не романо-германскія, а античныя. Русская культура также имѣетъ свои основы въ культурѣ греческой, какъ и культура европейскихъ народовъ. Мы принадлежимъ не только Востоку, но и Западу черезъ наслѣдіе эллинизма. Мы платоники. Западные люди по преимуществу аристотельцы. На насъ почилъ эллинскій духъ, универсальный эллинскій гений. Мы стали бы окончательно азиатами, восточными людьми, если бы отреклись отъ греческой патристики, отъ св. Климента Александрийскаго, отъ наподоконцевъ, если бы туранское начало въ насъ окончательно возобладало. И мнѣ кажется, что евразійцы предпочитаютъ плотское наслѣдіе туранское духовному наслѣдію эллинизму, они болѣе гордятся своей связью съ Чингисъ Ханомъ, чѣмъ своей связью съ Платономъ и греческими учителями Церкви. Евразійская философія исторіи есть чистый натурализмъ. Национально-расовая и географическая исторіософія столь же матеріалистична, какъ и экономическій матеріализмъ. Она отрицаетъ, что философія исторіи есть философія духа, духовной жизни человѣчества. Она забываетъ, что кромѣ Востока и Запада, кромѣ столкновенья расъ и кровей есть еще царство духа и что потому только возможно стало въ мѣрѣ христіанство. Славянофилы были менѣе натуралистичны. Они прошли школу германскаго идеализма и преодолевали его изнутри. Въ мышленіи евразійцевъ совсѣмъ нѣтъ категоріи духовной свободы, которая была основной въ мышленіи Хомякова. Остается впечатлѣніе, что для евразійцевъ православіе есть прежде всего этнографическій фактъ, фольклоръ, центральный фактъ національной культуры. Они берутъ православіе извнѣ, исторически, а не изнутри, не какъ фактъ духовной жизни, вселенскій по своему значенію. Поэтому они прежде всего дорожатъ бытовымъ православіемъ, его статическими пластическими образами. Говорю, конечно, не о

личномъ религіозномъ опытѣ отдѣльныхъ евразійцевъ, а объ ихъ мышленіи.

Евразійцы любятъ туранскій элементъ въ русской культурѣ. Иногда кажется, что близко имъ не русское, а азиатское, восточное, татарское, монгольское въ русскомъ. Чингисъ Хана они явно предпочитаютъ Св. Владиміру. Для нихъ Московское царство есть крещеное татарское царство, московскій царь — оправославленный татарскій ханъ. И въ этомъ близкомъ сердцу евразійцевъ царствѣ чувствуется то непреодолимое язычество азиатскихъ племенъ, то непреодолимое магометанство. Христіанство не вполне побѣдило въ евразійскомъ царствѣ. Любовь къ исламу, склонность къ магометанству слишкомъ велики у евразійцевъ. Магометане ближе евразійскому сердцу, чѣмъ христіане Запада. Евразійцы готовы создать единый фронтъ со всѣми восточно-азиатскими, не христіанскими вѣроисповѣданіями! противъ христіанскихъ вѣроисповѣданій Запада.*) И это есть несомнѣнное извращеніе религіозной психологіи, частичная измѣна христіанству. Евразійцамъ вновь умѣстно поставить вопросъ Вл. Соловьева: «Какимъ же хочешь быть Востокомъ: Востокомъ Ксеркса или Христа?» «Востокъ Ксеркса» очень ихъ плѣняетъ, они не могутъ его побѣдить въ себѣ и не хотятъ его побѣдить въ русскомъ народѣ. Между тѣмъ какъ и нашъ большевизмъ есть порожденіе «Востока Ксеркса». Все будущее русскаго народа зависитъ отъ того, удастся ли побѣдить въ немъ нехристіанскій Востокъ, стихію татарскую, стереть съ лица русскаго народа монгольскія черты Ленина, которыя были и въ старой Россіи. Можно вполне согласиться съ тѣмъ, что татарское иго имѣло огромное, не только отрицательное, но и положительное значеніе въ русской исторіи, что оно способствовало выработкѣ въ русскомъ народѣ самостоятельнаго духовнаго типа, отличнаго отъ западнаго. Но это отнюдь не ведетъ еще къ татарскому самосознанію, къ подмѣнѣ русской идеи идеей туранской. Между тѣмъ какъ у евразійцевъ исчезаетъ своеобразие и единственность рус-

*) Я имѣю тутъ ввиду не критику евразійцами имперіалистической политики европейскихъ государствъ въ отношеніи народовъ Азіи и Африки. Въ этомъ отношеніи евразійцы правы. Я имѣю ввиду вопросъ чисто религіозный.

скаго духовнаго типа, русской идеи, русской вселенской христіанской идеи. Статичность, которой такъ упиваются евразійцы въ результатъ реакціи противъ бурныхъ движеній нашего времени, есть не русская, а татарско-азіатская статичность. Христіанство динамично по своей природѣ, оно создало бурное движеніе міровой исторіи. Ничто конечное не можетъ быть навѣки найденнымъ онтологическимъ выраженіемъ безконечнаго. Въ Россіи евразійцевъ нельзя узнать Россіи Достоевскаго. Слѣдуетъ помнить, что Достоевскій явился въ Петровскій періодъ русской исторіи. Не чувствуется близости евразійцевъ и къ духовности Св. Серафима, тоже вѣдь явившагося въ Петровскій періодъ. Евразійцамъ оказывается чуждымъ тревожный, ищущій, динамическій, трагическій духъ русской религіозной мысли XIX вѣка. Ничего туранскаго въ этой русской религіозной мысли не было. Бытовое и родовое православіе евразійцевъ, православіе статическое, родственно духу Ислама, и они сами этого не скрываютъ. Евразійцы дорожатъ русскимъ язычествомъ, которое очень сильно было въ старомъ русскомъ бытѣ. Думать, что этогъ бытъ можетъ быть возрожденъ, значитъ не понимать характера нашей эпохи. Мы вступаемъ въ эпоху новой христіанской духовности. И религіозно реакціонно все, что хочетъ преобладанія крови и плоти надъ духомъ, что мѣшаетъ побѣдѣ духа надъ натурализмомъ. Возвратъ русскаго народа къ самодовольству и замкнутости старой допетровской Руси есть задача не христіанская, а языческая. Евразійцы не любятъ Вл. Соловьева и всего, что съ Вл. Соловьевымъ связано. Но не патриотично и не національно отрицать всего величайшаго мыслителя. И какъ бы мы ни относились критически ко многимъ идеямъ Вл. Соловьева (и напр. совершенно отрицаю его теократическую концепцію), мы должны признать его огромную и неумирающую заслугу. Онъ неустанно напоминалъ, что христіанство есть не только данность, но и задача, обращенное къ активности и свободѣ человѣка. Намъ задано осуществленіе Христовой правды въ жизни и заповѣдано исканіе превыше всего Царства Божьяго. Бытовое исповѣдничество евразійцевъ какъ будто бы забываетъ объ этомъ исканіи Царства Божьяго и правды Божьей, которое очень свойственно рус-

скому духу, но не свойственно духу туранскому. Православіе не можетъ быть только охраненіемъ, оно должно быть творческимъ бого-человѣческимъ процессомъ. Евразійцы не замѣчаютъ самой главной особенности русскаго православія, отличающей его отъ западнаго христіанства, — его эсхатологичности, устремленности къ концу. Есть два образа Россіи: статическій и динамическій, бытовой и духовный. Русскаго странничества, русскаго исканія правды Божьей, Града Китежа евразійцы не хотятъ видѣть и знать. Имъ больше нравится бытовая устроенность и статичность Ислама. И это есть испугъ и реакція противъ революціи. Евразійцы не понимаютъ, какъ понималъ Достоевскій, что русская интеллигенція была національно-русскимъ явленіемъ, отражавшимъ и русскіе грѣхи и болѣзни и русское исканіе правды. Современная молодежь не любитъ образа русскаго скитальца. Она предпочитаетъ Николая Ростова Князю Андрею и Пьеру Безухову. Но нужно помнить, что стиль православія мѣняется, — интеллигенція возвращается въ церковь и возвратившійся блудный сынъ будетъ въ ней играть преобладающую роль. Православіе не прикрѣплено къ стило мужицкому, мѣщанско-купеческому или дворянскому. Впрочемъ нужно сказать, что евразійцы мѣняются и у нихъ начинаютъ усиливаться чувство исторической динамики.

П. П. Сувчинскій подымаетъ очень интересный вопросъ о смѣнѣ поколѣній и пытается дать оцѣнку поколѣнію начала XIX вѣка и связанному съ нимъ теченію, которое онъ называетъ идеалистическимъ, мистическимъ и эстетическимъ ренессансомъ. Поколѣніе евразійское, выросшее во время войны и революціи, не чувствуетъ себя родственнымъ нашему религіозному поколѣнію и не хочетъ продолжать его за вѣтовъ. Оно склонно отказаться отъ всего, что связано съ постановкой проблемъ новаго религіознаго сознанія. Воля его направлена къ упрощенію, къ элементаризаціи, къ бытовымъ формамъ православія, къ традиціонализму, боязливому и подозрительному ко всякому религіозному творчеству.*) Духовный укладъ новаго религіознаго поколѣнія очень неблагоприятенъ для оцѣнки по суще-

*) Въ социальномъ-политическомъ отношеніи евразійцы напротивъ очень смѣлы и даже революціонны.

ству сложной проблематики предшествующаго религиознаго поколѣнія. Въ силу пережитаго опыта современная молодежь боится сложности и проблематичности, тяготеетъ къ элементарности и простотѣ, направляетъ свою волю на осуществленіе практическихъ задачъ. Въ извѣстной ея части есть реакція противъ мистики и романтики, противъ усложненнаго гнозиса, противъ эсхатологическихъ настроеній. Поколѣніе начала XX вѣка вынесло на своихъ плечахъ трудную работу преодоленія стараго интеллигентскаго міросозерцанія, прошло длинный духовный путь, вернулось въ отчий домъ, какъ блудный сынъ, и внесло въ свое христіанство всю сложность своей духовной культуры, поставило съ большой остротой проблемы, которыя имѣютъ значеніе для далскаго будущаго и для вѣчности. Наше религиозно-философское теченіе обращено къ поколѣніямъ болѣе далекаго будущаго и, если проблемы имъ выдвинуты не интересуютъ поколѣніе современное, то этимъ нисколько не опредѣляется еще оцѣнка этихъ проблемъ по существу. Мы защищали аристократизмъ духовной культуры, аристократизмъ мысли, защищали то, что представлялось безполезнымъ и ненужнымъ. Но современное поколѣніе «справа» также отрицаетъ духовный аристократизмъ, также не принимаетъ іерархизма, въ силу котораго и непонятное и ненужное имѣетъ значеніе для всей лѣстницы жизни, какъ раньше онъ отрицался русской интеллигенціей «слѣва». Отрицаніе духовнаго аристократизма, отрицаніе сложности мысли, безкорыстнаго созерцанія и творческой проблематики есть большевизмъ, и большевизмъ этотъ есть повсюду, онъ есть у «правыхъ», есть и у нѣкоторыхъ евразійцевъ. Этимъ я нисколько не отрицаю, что отдѣльные представители евразійства являются высоко культурными и духовно тонкими людьми.

Неуваженіе къ человѣческой мысли, къ человѣческому творчеству, неблагодарность къ духовной работѣ предшествующихъ поколѣній, нежеланіе почитать даже великихъ своихъ людей есть русскій грѣхъ, есть неблагородная черта въ русскомъ характерѣ. Нигилизмъ остается въ русской крови, онъ такъ же проявляется «справа», какъ и «слѣва», такъ же возможенъ на религиозной почвѣ, какъ и на почвѣ матеріалистической. Русскіе ультра - православные люди такъ же легко готовы низвергнуть Пушкина, какъ низвергали его русскіе нигилисты. Русскіе люди съ легкостью откажутся отъ Достоевскаго и разгромить Вл. Соловьева, предавъ поруганію его память. Сейчасъ иные готовы отречься отъ всей русской религиозной мысли XIX в., отъ самой русской мессіанской идеи во имя иступленнаго и нигилистическаго утвержденія русскаго православія и русскаго націонализма. Но быть можетъ всего нужнѣе для насъ утверждать традицію и преемственность нашей духовной культуры, противодѣйствуя нигилистическимъ и погромнымъ инстинктамъ, преодолевая нашу татарщину, нашъ большевизмъ. Русскимъ людямъ пужно прививать благородное почитаніе творческихъ усилій духа, уваженіе къ мысли, любовь къ человѣческому качеству.

Я старался указать на отрицательныя и опасныя стороны евразійскихъ настроеній, но я нимало не отрицаю положительныхъ сторонъ и заслугъ этого теченія и несомнѣнныхъ качествъ нѣкоторыхъ статей послѣдняго евразійскаго сборника. вмѣстѣ съ тѣмъ я признаю, что въ повомъ, пореволюціонномъ поколѣніи вырабатывается новый типъ религиозно-національной интеллигенціи, болѣе здоровой и реалистической, болѣе закаленной духовно и преодолевшей рефлектирующую раздвоенность. Въ этой выработкѣ принимаютъ участіе и евразійцы.

Ник. Бердяевъ.

ЕПАРХІАЛЬНЫЙ СЪѢЗДЪ ВЪ МОСКВѢ ДЛЯ ВЫБОРОВЪ ЧЛЕНОВЪ СОБОРА 1923 Г.

Я, мірянинъ, выборщикъ отъ перваго Пречистенскаго Сорока (благочинія 26 церквей Арбатскаго и Пречистенскаго района) на Московскій Епархіальный съездъ 23 апрѣля с. г. для избранія членовъ

Всероссійскаго помѣстнаго собора 1923 г., свидѣтельствую здѣсь правду о томъ, какъ происходилъ этотъ съездъ, правду, по правнну въ газетныхъ сообщеніяхъ въ Москвѣ.

Это былъ настоящій крѣпкій, православный сѣздъ, выбранный свободно и законно. Выборы въ Соборъ были трех-степенные. Каждый храмъ выбиралъ одного мірянина и одно духовное лицо, эти выборщики, собравшись по благочиніямъ, выбирали двухъ мірянъ и двухъ духовныхъ на Епархіальный сѣздъ, который долженъ былъ выбрать 8 членовъ Собора — равное число мірянъ и духовенства. Большая половина сѣзда была отъ губерніи, гдѣ выборщиками отъ мірянъ были почти исключительно крестьяне. Никому, конечно, заранѣе не былъ извѣстенъ составъ сѣзда — извѣстно только, что живую церковь въ Москвѣ прихожане, молча, отвергаютъ. И въ тѣхъ приходяхъ, гдѣ священники перешли въ Живую Церковь, они стараются это скрыть отъ своихъ духовныхъ дѣтей, тамъ же, гдѣ священники назначены Высшимъ Церковнымъ Управленіемъ, прихожане хотя и посѣщаютъ храмъ, но выражаютъ свое отношеніе, на примѣръ, тѣмъ, что принимая отъ священника благословеніе, не цѣлуютъ ему руку.

Засѣданіе Сѣзда происходило въ Троицкомъ подворьѣ, въ бывшихъ патріаршихъ покояхъ. Теперь тамъ находится Высшее Церковное Управленіе (ВЦУ, какъ они себя называютъ по манеру совѣтскихъ учреждений).

Подходя къ дому и взбираясь на лѣстницу, можно было читать расписанные на всѣхъ стѣнахъ и столбахъ печатные листки съ кандидатами на соборъ восьми лицъ. Это Живая Церковь (конечно, не соборная, что это ея члены) пропагандировала своихъ кандидатовъ. Когда я вошелъ въ покои, залъ и гостинная были переполнены народомъ. Слѣхалось 360 выборщиковъ. Шумъ и волненіе стояли въ залахъ. Волновались больше всего крестьяне, среди мірянъ ихъ было большинство. Подойдя къ двумъ — тремъ группамъ, я понялъ, что они беспокоятся, не зная, кого выбирать на соборъ.

— Намъ нужно такихъ, чтобы догматы не трогали, — говорили крестьяне. — Во едину, святую, соборную и апостольскую — и больше ничего!

Этотъ членъ символа вѣры повторялся во всѣхъ углахъ собранія и чувствовалось, что онъ объединяетъ большинство.

— Но вѣдь у нихъ тоже, они говорятъ, единая, святая... сказали я одному мужику.

— У нихъ? — тотчасъ мягко оборвалъ

онъ меня — у нихъ живая, а у насъ святая — вотъ отличіе!

Стояло много группъ и вездѣ искали, почти ловили и записывали кандидатовъ. Какъ только кто — нибудь высказывалъ нѣсколько критическихъ замѣчаній о Живой Церкви, всѣ окружающіе тотчасъ записывали его фамилію. Среди духовенства было много людей, молчаливо и сурово настроенныхъ съ худыми лицами и горящими глазами — они пришли сюда, какъ я понялъ послѣ, чтобы сказать правду въ глаза своимъ мучителямъ, — ибо каждый сказавшій теперь правду священникъ въ Россіи можетъ себя считать обреченнымъ въ тюрьму или къ разстрѣлу.

Чувствуя себя господами положенія, среди толпы весело сновали живоцерковники изъ молодыхъ діаконовъ (солидныхъ пока не было видно); они не почувствовали духъ Сѣзда и потому со всѣми заговаривали, какъ со своими.

— Такъ ты, протопопъ, поддержи, поддержи! — говорилъ одинъ изъ нихъ невысокому сельскому священнику.

Тотъ нервно засмѣялся.

— А камилавочку вы мнѣ дадите? Вы вѣдь камилавочки за поддержку раздаете.

— Поддержи, поддержи! — уже смущеннымъ голосомъ пробормоталъ диаконъ и, опустивъ глаза, побѣждалъ дальше.

— Такъ камилавочку, камилавочку пришли! — возбужденно кричалъ ему вслѣдъ сельскій протопопъ.

Членъ ВЦУ, назначенный Совѣтской Властью отвѣственнымъ руководителемъ Сѣзда, протоіерей Красницкій (основатель и председатель Живой Церкви), притащивъ на середину залы патріаршее кресло и ставъ на него погами, обращаясь съ рѣчью къ собранію. Но его тотчасъ нетерпѣливо перебиваютъ.

— Вы организованы! — кричатъ ему со всѣхъ сторонъ, — а мы еще нѣтъ. Дайте намъ сначала сорганизоваться.

Но Красницкій, стараясь преодолѣть недовольство Собранія, продолжаетъ говорить. Въ этихъ его первоначальныхъ рѣчахъ ярко чувствуется тактика Живой Церкви — онъ стараніе всѣхъ примирить и обольстить: все дадимъ, только признайте нравственную основу за революціей.

— Пять лѣтъ люди страдаютъ, — говоритъ Красницкій. — Изъ за чего? Къ чему всѣ эти мученія? Такъ легко сдѣлать, чтобы страданія оказались излишними. Эти

бесполезные мученики! Сколько их за эти годы!..

Но Красницкому не удается договорить, шумъ возрастаетъ, переходя въ беспорядокъ. Тогда онъ приглашаетъ членовъ Живой Церкви въ Патриаршую Церковь на предварительное совѣщаніе. Большинство Съѣзда выходитъ на дворъ и тамъ пытается сорганизоваться.

Я отправился въ храмъ, чтобы послушать, что будутъ говорить представители Живой Церкви. Красницкій сталъ на амвонѣ спиной къ алтарю и его окружили человекъ пятьдесятъ духовенства (мирянъ почти не было). Прежде всего онъ прочиталъ резолюцію, которую нужно провести на Съѣздѣ (см. ниже).

— Итакъ, всѣ члены Живой Церкви обязываются проводить эту резолюцію заявляя оны и предлагаетъ высказаться кандидатамъ на Соборѣ.

Все это люди чрезвычайно благообразные, пожилые, видимо привыкшіе къ всеобщему почету, многіе съ академическими значками, нѣсколько профессоровъ Духовной Академіи *). Они ограничиваются краткими заявлениями, что Живая Церковь является истиннымъ выраженіемъ духа современной православной церкви, что старая тихоновская церковь, реакціонна въ политическомъ смыслѣ и въ этомъ ея коренное отличие отъ Живой Церкви. Необходимо обновить Церковь, влить въ нее революціонный духъ. Вообще, характерная особенность ораторовъ Живой Церкви — совершенное отсутствіе эпитетовъ: христіанскій и религіозный и замѣна ихъ эпитетами: революціонный и трудящійся («и Христосъ былъ трудящійся»). **)

*) Между прочимъ, и Красницкій кончилъ Академію съ золотой медалью. На него смотрѣли, какъ на будущаго выдающагося миссіонера, столпъ православія.

**) Нужно представить себѣ всю пошлость этого слова «трудящійся» въ Совѣтской Россіи, все извращеніе его, чтобы понять, какой болью должно отзываться въ сердцѣ вѣрующаго наименованіе Христа трудящимся. На Остоженкѣ напр. приходскій священникъ, прекрасный ораторъ, получивъ отъ ВЦУ митру, заговорилъ къ ужасу прихожанъ такимъ языкомъ: «И вотъ толпы народа привѣтствуютъ Спасителя, говорилъ онъ въ Вербную Субботу, — толпы нищаго Іерусалимскаго

Основное же, что объединяетъ всѣхъ этихъ «обновленцевъ» это ихъ ненависть къ патриарху Тихону. Всѣ они настаиваютъ на неисчислимомъ его вредѣ для Церкви, обвиняютъ его въ томъ, что своимъ воззваніемъ о сопротивленіи выдачи церковнаго серебра онъ спровоцировалъ многихъ мирянъ и духовенство и многіе убиты изъ за него.

— Не будемъ же изгоями революціи! — восклицаетъ одинъ ораторъ.

Красницкій торжественно возглашаетъ.

— Первый революціонный обертъ — прокуроръ Святѣйшаго Синода Львовъ.

Львовъ вслѣски старается доказать, что Соборъ 1917 года былъ не канониченъ. Это былъ мало того, что чисто политическій соборъ, но и узко — сословный, дворянскій. Львовъ называетъ цѣлый рядъ дворянскихъ фамилій, завладѣвшихъ «духомъ» Собора. Соборъ не только благословлялъ Корнилова въ его походъ на Петроградъ, но осуждалъ даже само Временное Правительство. И, наконецъ, дошелъ до такого беззаконія, что черезъ третье лицо предложилъ ему — Львову — выйти изъ членовъ Собора, грозя въ противномъ случаѣ исключеніемъ.

— Тогда я распустилъ Соборъ — говоритъ Львовъ. — И считаю, что вмѣстѣ съ уничтоженіемъ дворянства уничтожилось и всякое значеніе этого собора, а также и выборы патриарха!

Львовъ заканчиваетъ свою рѣчь слѣдующими афоризмами:

— Церковь — часть народа. Народъ русскій идетъ по революціонному пути. Нежеланіе православной церкви идти вмѣстѣ съ народомъ за революціей — смерть церкви. Заслуга Живой Церкви въ томъ что она вдвинула русскую церковь въ революціонное русло.

Долженъ сказать, что въ концѣ рѣчей членовъ Живой Церкви у меня появилось мертвое и тоскливое чувство, безнадежность давила на сердце.

И вдругъ какъ бы свѣжій воздухъ врывается въ храмъ. Масса народа — остальные выборщики — быстро заполняютъ церковь. Происходитъ живое движеніе, шумъ тревожный, но ободряющій. Сначала всѣ громко поютъ Христосъ Воскресъ! Рядомъ съ Красницкимъ появляется

народа, подстилаютъ одежды подъ ноги Его и Онъ грядетъ на ослати — настоящій трудящійся элементъ!..»

фигура одного из выборщиков от мирян. Это слепой. Внезапно его громкий, бичующий голос прорывается Собранию.

— Тысячу лет, восклицает он, — Россия исповедует православные догматы — так неужели этим захватчикам (он повел рукой к Красницкому) мы позволим нарушить нашу святую. Говорят, что церковь православная отклонилась от какого-то там пути, Церковь не может отклониться от пути, она не погрѣшила! Обвиняют патриарха, что он не позволил поганить священные сосуды, так разве это преступление? Говорят о необходимости идти рука об руку с советской властью, да разве могут христиане идти рука об руку с теми, кто объявляет все религии опумом для народа!

Громким, одобрительным шумом собрание выражает свое отношение к оратору. Фамилия этого слепца — он был записан первым кандидатом на Собор от беспартийных мирян — Царев.

Тревожный шум не смолкает, переходит в какое-то нетерпеливое ожидание. Раздаются голоса: отец Дмитрий Боголюбов, отец Боголюбов!

Высокий, мощный человек, известный петроградский, потом киевский миссионер, отец Дмитрий Иванович Боголюбов, пробирается через толпу народа к Красницкому. Его слова влевают сразу в сердца величайшее успокоение и я даже скажу, умиленную радость. Он не только улавливает дух Собрания, но и находит те слова, которые объединяют всех. О. Боголюбов все время осыпает себя широким крестным знаменем*). Манера его обращения к слушателям исполнена сияющей мягкости. На нем как бы озарение и это озарение передается слушателям. У многих он вызывает слезы. Плачут старые мужики, некоторые священники вытирают глаза.

— О чем этот шум? Почему так шумит Собрание? — начинается о. Боголюбов. — Что это? — протест? недовольство, борьба против кого-нибудь? Нет, это предсборная тревога, это волнуется Церковь Божья — народ — они

боятся, как бы их не завели в какое-нибудь болото. Положение всех православных теперь тяжелее, чем евреев, когда они вышли из Египта. Перед теми шел столп солнечный. Их вел Моисей, избранный Божий. Вот о чем мы должны молиться, чтобы появился у нас избранный, свой Моисей, (при этих словах, как бы искра пробьгает по собранию — все осыпает себя крестным знаменем). Вожда нет у нас! Все у нас в разброде. Неизвѣстно, за кем идти — только масса групп спорящих. Нет ничего убеждающего в программах, называющих себя новыми, церковью. Живая Церковь неустойчивая, прилаживающаяся к сильному миру сего, вертлявая. На ее главных представителях лежит печать духовного помрачения. Однажды, например, я пригласил в свою церковь митрополита Антонина, чтобы узнать, что дает она людям. После обидного прихода обращаются ко мне и высказывают свою крайнюю обиду, зачем я пригласил такого пастыря, который в своей проповеди называет алтарь шкафом. Я поехал к митрополиту Антонину, думая, что произошло недоразумение, но тот, к моему изумлению, подтвердил, что алтарь — шкаф. Может ли такой странный человек быть духовным водителем? Нет, все эти новые люди — ничто! И они прибегают к произволу и насилию и называют их революционными преобразованиями. Но они должны будут дать строгий ответ предстоящему Собору. Пора стать на канонический рельс, с которых мы сошли. Нужно действовать в союз с вселенской церковью и для этого нам необходимо испросить благословение вселенского патриарха.

Необычайный восторг вызвала эта речь среди слушателей. Опять с глубоким воодушевлением пропели Христос Воскресе. Раздались голоса с предложением пропеть о. Боголюбову многие лета, но Красницкий, возвысив голос, запрещает это, и собрание с ним на этот раз не спорит. Отца Боголюбова выбирают председатели Съезда и даже Красницкий присоединяет свой голос к этому избранию. Впрочем, тут же Красницкий заявляет, что так как он ответствен за Собрание, то он не может уступить председательство и предлагает о. Боголюбову занять место рядом с собой. О. Боголюбову подают табурет и так на этом табурет он

*) В противоположность членам Живой Церкви, которые почти все время крестятся. Когда у Введенского напр. спросили, отчего он не крестится, он ответил: я не фарисей.

и просидѣлъ до конца, не будучи ни на одну минуту фактическимъ председателемъ Сѣзда.

Послѣ о. Боголюбова выступаетъ цѣлый рядъ ораторовъ, которые безбоязненно высказываютъ Красническому и Живой Церкви свое возмущеніе ихъ всегдашнимъ насиліемъ, грозятъ имъ судомъ Собора. Красниціи стоятъ непоколебимо, онѣ въ этотъ день не мѣшаютъ ораторамъ говорить. Одинъ провинціальный священникъ прочелъ ярко выраженный наказъ, данный ему посланнымъ его благочиніемъ, для прочтенія на Сѣздѣ. Рѣзко составленный наказъ морально уничтожаетъ Высшее Церковное Управленіе.

— Я предлагаю — говорить этотъ батюшка, по прочтеніи наказа, — немедленно произвести епархіальные выборы — мы первое законное собраніе Епархіи послѣ захвата власти живоцерковниками. —

— Это незаконно, — останавливаетъ его Красниціи, — я не позволю голосовать ваше предложеніе. Позвольте вашъ наказъ.

— Не давайте! Не давайте! — слышатся голоса — наказъ попадетъ въ ГПУ (черезвычайку).

Но Красниціи быстро схватываютъ наказъ и прячутъ.

Выступаетъ молодой священникъ съ возбужденнымъ лицомъ. Онъ рассказываетъ, что обошелъ полтораста верстъ, наблюдая и присматриваясь, что дѣлается по церквамъ.

— Вездѣ уныніе и недоумѣніе, разбродъ. Никто не можетъ уяснить себѣ, что такое эта Живая Церковь и зачѣмъ она образовалась. Нѣтъ никого, кто бы разъяснилъ. Пришелъ я, наконецъ въ Москву, къ очень извѣстному и уважаемому прежде протоіерею. Спрашиваю: что дѣлать? Не знаю, — говоритъ, — дѣлай, что хочешь!

— Какъ же это, прежде вы всегда все знали. — Наклоняется ко мнѣ, шепчетъ: видишь, все по тюрьмамъ сидятъ. — Посмотрѣлъ я на него и говорю: — Да вамъ, такому старому и уважаемому человѣку первому бы въ тюрьму слѣдовало бы сѣсть для примѣра молодымъ. — Нѣтъ, боюсь! Да и уйти ты отъ меня Бога ради поскорѣй, заподозрять еще, что совѣщаемся. Пошелъ я къ другому такому же старому и уважаемому протоіерею — повторилось совершенно то же самое.

Выходитъ одинъ выборщикъ — мірянинъ.

— Неправда, что нѣтъ у насъ солнечнаго столпа! Гдѣ — то онъ спрятанъ. Почему

въ Пасхальную ночь, когда въ Таганрогѣ и многихъ другихъ городахъ церкви были запечатаны — почему чуть ли не вся Москва къ Свѣтлой Заутрени пошла въ Донской Монастырь? Туда и намъ нужно обратиться!

Въ этотъ день — 23 апрѣля — собраніе продолжалось съ утра до 9 час. вечера и было посвящено исключительно рѣчамъ ораторовъ. Въ минуты особаго подъема собраніе выражало свое состояніе духа пѣніемъ: Христосъ Воскресе! Царю возбужденное и радостное настроеніе. У крестьянъ былъ довольный видъ.

— Христа не продадимъ! — сказалъ мнѣ одинъ изъ нихъ, — не безпокойтесь.

На слѣдующій день, когда я пришелъ въ патріаршій храмъ, говорилъ митрополитъ Антонинъ. Онъ былъ въ бѣломъ клобукѣ, довольно нескладно шитомъ и крестомъ наверху. Его рѣчь не отличалась увѣренностью. Онъ вздыхалъ, видимо, ему было трудно говорить передъ такимъ сѣздомъ. Нѣсколько разъ онъ безпомощно озирался, какъ бы набираясь силъ. Сравнительно съ Красниціимъ онъ произвелъ на меня впечатлѣніе болѣе доброе и мягкое. Личная ненависть Антонина къ Патріарху толкнула его на несчастный путь отпаденія отъ истинной церкви. Однако, афоризмы его звучали опредѣленно. Онъ скорбитъ о безбожникахъ, переполняющихъ Русскую Землю, о комсомольцахъ, но утверждаетъ, что при свободѣ вѣры мы должны считаться съ атеизмомъ, какъ съ фактомъ, и уважать чужое мірочувствіе, — ибо атеизмъ это тоже въ своемъ родѣ религія.

— Да, вы уже давно поступили въ лакеи къ атеизму! — говорить кто-то невдалекѣ отъ меня.

— Наша тактика должна быть миролюбивая, — продолжаетъ Антонинъ, — мы должны повернуться лицомъ къ революціи. Чтобы Совѣтская Власть къ намъ относилась хорошо, намъ нужно передъ нею заслужить. Чтобы комсомольцы перешли на нашу сторону, намъ нужно сдѣлаться друзьями революціи.

Послѣ Антонина снова выступаютъ оппозиціонные ораторы, но насколько въ теченіе предыдущаго дня рѣчи лились безпрепятственно, настолько сегодня онѣ затруднены. Въ разныхъ концахъ церкви, смѣшавшись съ выборщиками стоятъ дюжине молодцы съ зычными голосами, съ типичными приемами современныхъ насильниковъ. Они все время рычатъ и обрываютъ:

Гражданин! гражданин! Собрание привыкшее ко вчерашней свободе, начинает раздражаться. Красницкий ведет себя вполне определенно. — Он прерывает на каждом шагу ораторов и некоторых лишает слова. Один мирянин, например, говорит, что нужно обновить церковное сознание чувством Евангельского завета, а не каким-то революционным порядком.

— Лишаю вас слова! — резко прерывает Красницкий, — Вы желаете обновить Евангелие. Этого я вам не позволю.

— Лишаю слова! — гремит Красницкий, и ему вторят дюжие молодцы.

Это повторяется с несколькими ораторами, в особенности, когда начинают обсуждать резолюцию. Эта резолюция производится на всех подавляющее и отвратительное впечатление.

— Зачем резолюция, не нужно! — слышится со всех сторон голоса.

Красницкий чрезвычайно горячится и вступает в ожесточенную борьбу с Собранием.

— Ведь мы пришли сюда на выборы, а не для обсуждения резолюций. Проголосуйте сначала, хочет ли вообще съезд выносить какую-нибудь резолюцию, — говорю я.

Красницкий сердито вскидывает на меня глазами.

— Я вас понимаю! — кричит он, грозя мне рукой, — я вас очень хорошо понимаю!

— Я вас тоже понимаю, — говорю я, — но ведь дело не в этом. Потрудитесь пожалуйста, проголосовать.

— Нет, этого не будет! — сердито бросает он, — резолюция должна быть принята!

— Это насилие! — слышится голоса.

Все чаще и чаще раздаются голоса: это насилие! И к этому вскоре начинают прибавлять: Если так, мы уйдем! Мы все уйдем!

Вообще к началу голосования, собрание очень утомлено. Два дня на ногах, стоять тесно прижавшись друг к другу локтем, скамей нет. Крестьяне громко жалуются, что они, приехавши в Москву, должны были не спать всю ночь — негде. Многие не были.

Безпомощность собрания ярко выражается в предложении одного мирянина обратиться к американцам за помощью, чтобы они, как свободолюбивый народ, выхлопотали у кого следует возможность

свободно провести и окончить выборы. Предложение это последовало вслед за выступлением какого-то американца, приехавшего приветствовать Съезд.

Перед голосованием резолюции собрание потребовало перерыва. Красницкий долго не соглашался, но когда собрание заявило, что оно уйдет, он уступил.

Выйдя на двор, большинство выборщиков в последний раз обсуждает и списать записать имена кандидатов в список от беспартийных.

Все очень недовольны и раздражены. — В тупик загнали! — слышится со всех сторон.

Я подхожу к разным группам и говорю, что ведь резолюция ужасна и если даже мы кое-что изменим, то она непременно оставит какое-нибудь черное пятно, и мы будем ответственны. Все соглашаются, но беспомощно разводят руками.

— Таков уж советский порядок! — говорит один батюшка, — без резолюции не может состояться ни одно собрание.

При открытии заседания Красницкий объявляет, что он допустит только двух ораторов — одного — за, другого — против резолюции. Голосование по пунктам. Читается первый пункт.

1. Предстоящий поместный собор должен ясно и определенно покончить двухсотлѣтний период подчинения церкви дворянскому самодержавию и положить начало действительной церковной свободе в условиях революционной Советской России.

— Кто желает говорить против? Выходит один молодой человек.

— Я считаю — начинает он, что принятие подобной резолюции совершенно излишне...

— Лишаю вас слова — энергично бросает Красницкий. — Это не обсуждение данного пункта, вас не просят высказываться принципиально.

— Итак, против резолюции ораторов не находится, — торжественно заявляет Красницкий.

— Позвольте, — говорю я — предложить собранию измененную редакцию первого пункта.

— Покажите! — протягивает ко мне руку Красницкий.

— Но вы не поймете — говорю я — и, обращаясь к собранию, читаю:

— Признавая, что Церковь Христова должна стоять вне политики, по отноше-

нію къ нынѣ существующей власти, мы признаемъ, что Кесарево должно быть отдано Кесарю, а Божіе — Богови.

— Но это совершенно не то, что есть въ резолюціи! — восклицаетъ Красницкій.

— Та же мысль, но выраженная иначе.

— Нѣтъ, это совершенное искаженіе перваго пункта. Довольно! Я не разрѣшаю это голосовать!

Происходитъ назначеніе четырехъ счетчиковъ для подсчета голосовъ. Два изъ нихъ тѣ дюжіе молодцы, о которыхъ я говорилъ.

— Голосованіе будетъ происходить простымъ поднятіемъ рукъ, — объявляетъ Красницкій.

Просятъ для точности, чтобы подсчетъ производился проходомъ въ двери, но Красницкій не соглашается.

— Кто за этотъ пунктъ? Поднимите руку.

Собраніе очень сгрудилось. Трудно прозвѣсти подсчетъ. Четыре счетчика, мысленно раздѣливъ всѣхъ на четыре части, начинаютъ считать. Въ той группѣ, гдѣ стою я, — отъ Красничаго до колонны въ ширину и потомъ, съ конца церкви вдоль — я приблизительно просчитывалъ раньше — было человѣкъ сто. Половина изъ нихъ поднимаетъ руку. Счетчикъ — дюжій молодецъ, несмотря на трудность подсчета, оканчиваетъ его въ двѣ минуты.

— Сто семнадцать, — заявляетъ онъ.

— Неправда, неправда, не можетъ быть — говорятъ изъ нашей группы.

— Что за недовѣріе — кричатъ члены Живой Церкви.

— Сто семнадцать — торопится записать Красницкій — А у васъ?

— Пятьдесятъ два.

— У васъ? — 60 — У васъ? — Я еще не успѣлъ, трудно, — говоритъ растерявшійся сельскій батюшка.

— Это невозможно такъ возиться — досадливо ворчитъ Красницкій — все равно я записываю пятьдесятъ, столько же, сколько у другихъ. Итакъ, всего 279. Абсолютное большинство! Противоположныхъ голосовъ не къ чему и подсчитывать. Пунктъ принять. Оглашаю слѣдующій.

2. Въ теченіе двухсотъ лѣтъ дворянскаго самодержавія религиозное чувство русскаго народа систематически эксплуатировалось прежнимъ синодомъ и консерваторскимъ строемъ въ опредѣленныхъ цѣляхъ, и пятилѣтнее управленіе церковью патріарха Тихона имѣло опредѣлен-

ную цѣль сохранить въ церкви старый синодальный и консерваторскій бытъ въ надеждѣ восстановленія самодержавія. А потому московскій епархіальный съѣздъ духовенства и мірянъ постановилъ признать контръ-революціонную политику патріарха Тихона вредной, разрушительной для церкви, повлекшей за собой великое множество жертвъ и со стороны духовенства и со стороны мірянъ.

— Кто желаетъ высказаться противъ?

Выходитъ священникъ, одинъ изъ тѣхъ, которые пришли сюда, не боясь сказать правду. У него вдохновенное лицо и горящіе глаза человѣка, готоваго къ мученичеству. Онъ произноситъ короткую, но сильною рѣчь за патріарха и заканчиваетъ ее словами:

— Помните, если мы примемъ эту резолюцію и патріарха убьютъ, кровь его будетъ на насъ.

Противъ патріарха говорить какой-то членъ живой церкви, профессоръ духовной академіи. Рѣчь его не звучитъ горячо.

Красницкій, который самъ признаетъ, что это очень серьезный пунктъ, голосуетъ иначе, чѣмъ въ первый разъ.

— Кто за пунктъ — направо, — кто противъ — налѣво (по отношенію къ Красницкому.)

Происходитъ сильное движеніе. Подобно шумному потоку, собраніе устремляется налѣво. Направо оказывается небольшая группа людей. Между стоящими налѣво и направо, какъ пропасть, образуется широкая полоса пустого пространства. Небольшое число воздержавшихся стоитъ позади. Направо, высоко поднявъ руку съ красными выборными билетами, стоятъ большей частью пожилые, протоіереи въ отличныхъ рясахъ, хорошо упитанные; много академическихъ значковъ; нагрудные кресты, словно только что вычищенные, блестятъ.

Нѣсколько укориженныхъ возгласовъ слышится изъ лѣвой группы.

— Неужели не стыдно?

Но еще выше поднимаютъ руку православные протоіереи.

Вдругъ раздается голосъ одного мірянина.

— О. Красницкій въ числѣ голосующихъ за резолюцію я вижу нашего приходскаго священника, котораго прихожане опредѣленно отказались выбрать за его принадлежность къ Живой Церкви.

Но Красницкій притворяется, что не слышитъ и суеться, приказываетъ сосчитать свои голоса.

Всего пятьдесят семь.

— Итак, — говорит Красницкий упавшим голосом и потеряв апломб — против данного пункта видимое большинство голосов.

В это время к нему подходит секретарь Живой Церкви, Скворцов и начинать что-то энергично шептает.

— Но, — говорит Красницкий встретившимся голосом, — поступило предложение произвести поименное голосование.

Раздается взрыв негодования. Собрание сразу возбуждено до крайней степени.

— Доносчики! Невыносимое насилие! Чрезвычайники! Хриstopродавцы! — слышатся бурные голоса.

Но Красницкий, как утопающий за соломинку, схватывается за предложение и требует поименного голосования. Тогда некоторые граждане предлагают уйти (я въ томъ же числѣ).

— Мы выразили свое мнѣніе! Уже ясно, что мы не выльземъ изъ отвратительнаго болота.

Но большинство не соглашается. Они надѣются еще провести своихъ членовъ собора. Происходитъ длительный, неразрѣшающійся беспорядокъ.

Ко мнѣ обращается Скворцов и говорить съ ехидной улыбкой:

— Ну что жъ, мы высказались, что дѣятельность патріарха была вредной, теперь вы свое мнѣніе подписью удостовѣрите, что дѣятельность патріарха полезная.

Въ это время Собрание, какъ уже нѣсколько разъ было въ теченіе этихъ дней, въ минуты затрудненій и туниковъ, куда загонялъ Красницкій православныхъ, — Собрание какъ бы осѣненное начинается пѣть «Христосъ Воскресе».

Красницкий разгоряченный, раздраженный, досадливо машетъ на собраніе руками, видимо желая не допустить пѣнія, но громкое и торжественное пѣніе заглушаетъ его слова, и онъ злобно поворачивается къ алтарю, подчиняясь общему движенію.

Послѣ пѣнія, возвысивъ голосъ, я говорю:

— Позвольте отъ лица голосовавшихъ противъ резолюціи выразить смыслъ этого голосования. Неправда, что мы въ противоположность вамъ утверждаемъ, что дѣятельность патріарха была полезной. Мы только знаемъ, что дѣла патріарха, какъ дѣла ставленника Божія, подлежатъ суду Господа Бога. Одинъ Онъ знаетъ,

какъ поступалъ патріархъ правильно или неправильно, хорошо или плохо, а мы не компетентны.

При наступившей тишинѣ, я обращаюсь къ Красницкому.

— Помните, отецъ Красницкий, я давно уже хочу вамъ это сказать. Помните, что вы отвѣтственны передъ Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ, а не передъ совѣтской властью. И вы также, отцы православные, голосовавшие за революцію — не забываете этого!

На одно мгновеніе мое обращеніе дѣйствуетъ подавляющимъ образомъ на членовъ Живой Церкви. И, какъ бы воспользовавшись этимъ мгновеніемъ, впередъ выступаетъ старый начетчикъ.

— Вотъ передъ Святымъ алтаремъ свидѣтельствую, что патріархъ никогда не высказывался противъ держащей власти. Всегда, когда я заговаривалъ съ нимъ, онъ отвѣчалъ: ты самъ знаешь, что говорить Апостолъ: нѣтъ власти еще не отъ Бога.

— То же, что происходитъ сейчасъ, — продолжаетъ начетчикъ, напоминаетъ мнѣ одинъ сказъ. Былъ нѣкогда могущественный царь, онъ умеръ и былъ закопанъ въ землю. И тогда между его сыновьями произошелъ великій споръ изъ за престолонаслѣдія. Дѣло уже почти доходило до смертоубійства. Но вотъ, догадавшись, сыновья идутъ къ Святому старцу. — Разрѣши кась, — просятъ они. — Выкопайте трупъ отца изъ могилы — приказываетъ старецъ, поставьте его спиной къ стѣнѣ и стрѣляйте въ него изъ лука. — Пустилъ стрѣлу старшій сынъ, — попалъ. Пустилъ стрѣлу второй сынъ, — попалъ. Но когда дѣло дошло до третьяго, онъ сказалъ: — Пусть лучше лишусь царства, чѣмъ выстрѣлю въ родного отца. — Такъ вотъ и Красницкій хочетъ насъ заставить стрѣлять въ отца нашего духовнаго.

Раздается всеобщій одобрительный шумъ.

Вдругъ Красницкий беретъ карандашъ и говоритъ:

— Хорошо! Я вычеркиваю этотъ пунктъ. — И онъ твердо и отчетливо ставитъ скобки и затѣмъ нѣсколько разъ перечеркиваетъ резолюцію.

Скворцовъ подбѣгаетъ къ Красницкому и проситъ слова. Но Собрание рѣшительно отказывается его слушать.

Красницкий требуетъ, чтобы выслушали оратора, но Собрание не хочетъ.

— Довольно! Устали! Пора приступить къ выборамъ! Резолюція отвергнута!

Въ это время, видя, что дѣло уже ясно, что избраніе списка отъ безпартийныхъ обезпечено, я позволилъ себѣ уйти со Съѣзда, такъ какъ долженъ былъ присутствовать, какъ свидѣтель въ гражданскомъ судѣ.

Когда я вернулся черезъ два часа, я не узналъ патріаршей церкви — какой — то какъ бы желтый, отвратительный сумракъ стоялъ въ храмѣ — почему — то мнѣ представилось, что именно такой же тяжкій свѣтъ разливался по землѣ, когда Распятое Тѣло Христа, уже испутившаго духъ, продолжало висѣть на древѣ. По храму бродили фигуры, ихъ было мало и не было никого, съ кѣмъ я провелъ эти два дня.

— Что это дѣлается? — спросилъ я, подойдя къ группѣ передвигавшихся людей.

— Голосуютъ списокъ обновленцевъ, — вонъ тамъ Живая Церковь считаетъ своихъ.

— А гдѣ же о. Боголюбовъ?

— Да тамъ гдѣ — то сидитъ на скамѣхъ позади.

— А всѣ остальные? А списокъ отъ безпартийныхъ?

— Да развѣ вы не знаете, что произошло?

Произошло вотъ что. Когда безпартийные подали свой списокъ съ кандидатами на соборъ, то Красницкій объявилъ перерывъ, во время котораго, послѣ краткаго совѣщанія своего комитета вызвалъ въ

особую комнату четырехъ кандидатовъ отъ безпартийнаго духовенства на соборъ и сказалъ имъ, что Комитетъ за то, что они зажигаютъ собраніе, исключаетъ ихъ со съѣзда. И если они сейчасъ не удалятся изъ храма, то вмѣсто собора отправятся въ ГПУ (чрезвычайку).

О. Боголюбовъ вышелъ къ собранію и со слезами, объявляя о словахъ Красницкаго, просилъ его не выбирать въ члены собора. Собраніе съ громкими криками негодованія повернулось и стало выходить изъ церкви. Но двери оказались внизу внезапно запертыми. Ихъ вышибли и разошлись.

Послѣ ухода большинства Съѣзда Красницкій снова голосовалъ отвергнутый и имъ самимъ зачеркнутый пунктъ резолюціи съ осужденіемъ патріарха. И онъ былъ принятъ.

Часть мірянъ оставалась до конца, не принимая участія въ Съѣздѣ.

Уходя, я подошелъ къ одному выборщику крестьянину и спросилъ:

— Ну что жъ вы недовольны, что пріѣхали на Съѣздъ?

Онъ протянулъ руку къ алтарю и горько проговорилъ:

— Вотъ Господь свидѣтель — и зачѣмъ я только сюда попалъ? Ну, да Богъ насъ разсудитъ. Опять Христа распяли

П. К. Ивановъ.

ИЗЪ ЗАПАДНОЙ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ.

ДІАЛЕКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГІЯ.

Переводъ съ нѣмецкаго Софіи Лоріе *).

I

ИСТОРИЧЕСКІЙ ОБЗОРЪ.

Наиболѣе важное движеніе въ современной германо-протестантской теологіи связано съ именемъ бывшаго швейцарскаго пастора, нынѣ геттенгенскаго профессора, *Карла Барта* (Carl Barth). Его комментарий къ Посланію къ Римлянамъ является краеугольнымъ камнемъ въ развитіи евангелической теологіи. Однако для того, чтобы понять эту книгу и вліяніе, производимое ею, необходимо нѣсколько вернуться назадъ.

Въ курортѣ Болль (Bad Boll) въ Вюртембергѣ, двѣ пророческія личности, отецъ и сынъ *Блумхардтъ* (Blumhardt), показали, что, по смыслу древней церкви, центръ тяжести христіанства заложенъ не въ церкви и благочестіи, а въ преображающемъ міръ Божественномъ Духѣ. Вышеупомянутыя два лица усматривали частичное присутствіе грядущаго Царства Божьяго отчасти даже въ присущей имъ власти изгонять бѣсовъ, тѣлесно и душевно исцѣлять; подъ ихъ вліяніемъ возникла и распространилась мысль, что Царство Божіе, осуществляясь въ посюстороннемъ

мірѣ, прорывается въ природу и претворяетъ ее. Ожиданіе конца выступило на первый планъ, но не какъ абстрактное ученіе, а какъ вѣра въ новую наличность насыщенную конкретными красками библейскаго міра представленій.

Предъ этимъ отступаютъ на задній планъ церкви, благочестіе, индивидуальная душа, всѣ дѣла человѣческія. Тутъ рѣчь идетъ не о поведеніи человѣка, а о Божественномъ Дѣйствіи. Между Богомъ и міромъ существуетъ взаимная отнесенность, безъ посредства благочестія и церкви.

Эту рѣшающую точку зрѣнія восприняло швейцарское религиозно-соціалистическое движеніе. Первое мѣсто занимаетъ *Рагацъ* (Ragaz), возвѣстившій пришествіе Царства Божія на землю въ духѣ древняго пророчества, примыкая однако при этомъ къ современнымъ движеніямъ, прежде всего къ социализму. Въ социализмъ и его чаяніяхъ Рагацъ не видѣлъ осуществленія пророческихъ надеждъ, однако онъ усматривалъ въ немъ болѣе дѣйственную силу, обращенную противъ духа времени, съ его заключенностью въ конечномъ, и требующую обновленнаго міра. Связывали его, стало быть, съ социализмомъ не столько позитивныя, сколько критическія, отрицающія тенденціи его, а именно: осужденіе буржуазнаго общества, отступившаго отъ Бога, какъ въ лонѣ церкви, такъ и внѣ его.

*) Статья специально написана для журнала «Путь».

При этомъ неизбежно должно было случиться, что социализмъ или пасифизмъ, Россія, лига націй или что-либо другое, считавшееся знаменіемъ грядущаго Царства Божія, приняло освященіе и ореолъ святости, вродѣ того, которымъ раньше была окружена церковь и который теперь такъ страстно оспаривали у нея. Тутъ начинается теологическій сдвигъ, подготовленный *Куттеромъ* (Kutter) и столь мощно осуществленный Бартомъ, подѣ сильнымъ вліяніемъ *Киркегаарда*. Нѣтъ такого земного движенія, ни въ лонѣ церкви, ни внѣ ея, ни богословскаго, ни свѣтскаго, ни христіанскаго, ни социалистическаго, которое, какъ таковое, было-бы чѣмъ-нибудь предъ лицомъ Бога и имѣло бы предъ Нимъ какую либо святость, освященность, притязаніе. Нѣтъ сомнѣнія: церковь не имѣетъ никакихъ преимуществъ, но и социализмъ не имѣетъ такихъ, которыми онъ могъ бы гордиться. Оба стоятъ подѣ Судомъ, который, исходя изъ Вѣчнаго, распространяется на все временное. Изъ этого возникло изобиліе теологическихъ заключеній, которыя мы ниже изложимъ. Постоянное *непріятіе* міра Богомъ, властное возвѣщеніе Суда, *Кризиса* *) крайне парадоксальная форма этихъ явленій, — все вмѣстѣ дало этому направленію названіе діалектической теологіи. Она сама сознаетъ свою преемственность реформаторскаго мышленія — и, въ нѣкоторомъ отношеніи, съ полнымъ правомъ; ибо ни одно современное направленіе не выражаетъ съ такой силой основной принципъ протестантизма.

Понятно, что пророческая сила, съ которой возвѣстилось исключительное Величіе Божіе, произвела очень сильное впечатлѣніе. Къ тому же послѣвоенное состояніе духа центральной Европы было чрезвычайно подходящей почвой для воспріятія такой вѣсти. Глубокое, вызванное войной и революціей потрясеніе, послѣдствія котораго далеко не сгладились еще, расшатало духъ центральной Европы. Сознаніе, что переживается Кризисъ всей культуры въ ея цѣломъ, распространилось повсюду и вызвало, главнымъ образомъ, въ молодомъ поколѣніи, въ движеніи молодежи, въ социализмѣ, у художниковъ, писателей, философовъ и т. д. романтическія чаянія, за которыми неминуемо должно

было послѣдовать разочарованіе. Въ этотъ часъ разбитыхъ утопій, въ часъ отрезвленія страстно возбужденнаго поколѣнія ударила вѣсть о *Кризисѣ, о Судѣ, о Божественномъ Непріятіи, объ отрицаніи* высшихъ чаяній, религиозныхъ страстей и дѣлъ во имя единого величія потусторонняго Бога. Такую вѣсть и въ такомъ настроеніи духа должны были услышать; подобно пророческому прорыву она должна была потрясти и захватить. Протестантизмъ, который, вслѣдствіе своей чрезвычайной непостоятельности въ области церковной изобразительности, утратилъ значеніе въ глазахъ современнаго поколѣнія, оказался полнымъ жизненной силы, если и не въ своемъ осуществленіи, то, во всякомъ случаѣ, въ глубочайшемъ принципѣ своемъ. Стали прислушиваться, и во многихъ случаяхъ наклонность къ католицизму и стрстное томленіе по немъ сошли на нѣтъ.

Цѣлый рядъ выдающихся умовъ примкнулъ къ этому движенію, возникла богатая литература, въ которой развивались и защищались основныя мысли діалектической теологіи. Журналъ «Между временъ» (*Zwischen den Zeiten*), изданный, совместно съ Бартомъ Гогартеномъ и Турнэйзенъ фонъ Мерцемъ сталъ центромъ изложенія и толкованія. Послѣ своего комментарія къ Посланію къ Римлянамъ Бартъ пишетъ комментарий къ I Посланію къ Коринѳянамъ, который особенно ясно обнаруживаетъ, какъ величіе, такъ и трудность всего направленія. Гогартенъ, главнымъ образомъ, развилъ понятіе Откровенія, съ часто преувеличенной діалектической остротой. Турнэйзенъ пытался сдѣлать оцѣнку Достоевскаго съ точки зрѣнія теологіи Кризиса. Бруннеръ въ Цюрихѣ, предпринялъ рѣзкое, часто опрометчивое нападеніе на Шлейермахера и мистику. Радикально-критическій поборникъ Новаго Завета Бульманъ въ Марбургѣ рѣзко отрицаетъ либеральную теологію съ точки зрѣнія Барта. Въ маленькомъ сборникѣ проповѣдей берлинскій пасторъ Дэнъ даетъ мощное изображеніе религіознаго содержанія этого движенія. На философовъ различныхъ направленій также повліяла проповѣдь Барта, повидимому обезпечившая философіи полную свободу отъ всякой теологіи. Общее воздѣйствіе этого движенія необозримо. Главнымъ образомъ имъ было охвачено и нѣрѣдко даже фанатизировано юное поколѣніе

*) Отъ греч. Krisis — судъ, приговоръ. (Прим. переводч.)

богослововъ, равно какъ и многочисленные кружки молодежи.

Однако не мало было и противоположныхъ теченій. Либерализмъ прошлаго періода высказалъ свое отрицаніе, главнымъ образомъ, устами *Гарнака* (Harnack).

Съ позитивной стороны напалъ на основной принципъ діалектики Барта молодой систематикъ *Альтгаузъ*, равно какъ и извѣстные специалисты по изученію Лютера, *Голль* и *Гиршъ*, разсматривавшіе его съ этически окрашенной точки зрѣнія. На почвѣ религиозной философіи, стоящей подъ вліяніемъ *Рудольфа Отто* и *Шеллинга* позднѣйшаго періода, авторъ этой статьи пытался выработать теологическія границы своей теологіи, несмотря на широкое согласіе съ основами религиозной позиціи Барта. При этомъ имъ руководилъ интересъ къ религиозно-соціалистическому источнику этого движенія, который все больше отодвигался на задній планъ и отчасти превратился даже въ свою противоположность. — Но и самые эти нападенія свидѣтельствуютъ о величій и значительности духа, руководящаго этимъ движеніемъ. Оно все еще является наиболѣе сильнымъ и, для ближайшаго будущаго, наиболѣе важнымъ элементомъ современной протестантской теологіи.

II

СИСТЕМАТИЧЕСКІЙ ОБЗОРЪ

Отличительной чертой діалектической теологіи — болѣе чѣмъ всякой другой — является ея постиженіе Идей Бога. Исходя изъ этой Идеи, мы дадимъ нашъ систематическій обзоръ, и при этомъ только позитивно, безъ примѣси критическихъ разсужденій.

Въ Идее Бога, какъ ее понимаетъ Бартъ, жива вся мощь и сверхміровое величіе кальвинистскаго богопониманія. Всякое соприкосновеніе между Богомъ и міромъ, всякое непосредственное созерцаніе божественнаго въ природѣ и исторіи, всякое обладаніе Богомъ въ обрядахъ или мистикѣ оспаривается самымъ рѣзкимъ образомъ. Между Богомъ и міромъ есть «пустое пространство», скрывающее Бога отъ взоровъ людскихъ, дѣлающее невозможнымъ, чтобы человѣкъ, какъ таковой, лицезрѣлъ Бога и говорилъ о немъ. Предъ лицомъ этой непознаваемости и совершенной потусторонности Бога, идея сотворенія міра отступаетъ. Мы ничего не знаемъ объ

изначальномъ творческомъ замыслѣ Бога. Понятіе сотворенія міра не говоритъ намъ ничего, кромѣ того, что мы — твореніе и, какъ таковое, исполнѣ отдѣлены отъ Творца. Идея сотворенія удаляетъ отъ Бога какъ наше существованіе, такъ и существованіе всего міра, вмѣсто того, чтобы соединить его съ Нимъ.

Между Богомъ и міромъ стоитъ Грѣхъ или, по разумѣнію Барта: Судъ. Міръ находится подъ судомъ, подъ властью *Кризиса*, какъ гласитъ ставшій знаменитымъ терминъ. Всѣ показанія о состояніи человѣка, поэтому, не что иное, какъ показанія о томъ, что онъ находится подъ властью *Кризиса*. Это слово, получившее на послѣвоенномъ литературномъ языкѣ чуть-ли не значеніе *лозунга*, обрѣтаетъ въ данномъ, религиозномъ обсужденіи совершенно новое измѣреніе вглубь: Кризисъ не тождественъ больше съ поворотомъ времени, — хотя и это бываетъ; прежде всего и по существу Кризисъ есть судъ вѣчности надъ временемъ, надъ всѣми временами и всѣмъ временнымъ преходящимъ. Возвышеніе Суда обращается въ двѣ стороны: въ сторону автономной культуры и въ сторону религіи.

Подъ автономіей разумѣется самовозвеличеніе человѣка, попытка жить въ своихъ собственныхъ формахъ и въ нихъ быть непосредственно чѣмъ-либо предъ Богомъ. Теоретическій и практический гуманизмъ есть проведеніе въ жизнь автономіи человѣка. Гуманистическій идеалъ, классически проведенный у Гете и въ нѣмецкомъ идеализмѣ, стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчій къ реформаторскому провозвѣстію, въ которомъ автономія человѣка разсыпается въ прахъ предъ Величіемъ Бога. Въ разсужденіи о Лютерѣ на первый планъ выдвигается борьба его съ Эрасмомъ, какъ прообразъ этого противорѣчія.

Гегель и философія тождества представляются не чѣмъ инымъ, какъ противоположеннымъ, человѣческимъ «Надмѣніемъ» (Hubris). Каждой попыткѣ непосредственно лицезрѣть Бога на человѣческомъ планѣ, противопоставляется требованіе не видѣть тутъ ничего, рѣшительно ничего, кромѣ Суда надъ человѣкомъ. — Романтика также всецѣло отрицается. Вѣдь и въ ней сдѣлана попытка непосредственно объять Божественное въ формахъ эстетически преобразженной дѣйствительности. Это относится не только къ теоретически созерцательной, но и къ практически созидательной романтикѣ.

«Порывистая чрезмѣрность въ послѣ-военныхъ духовныхъ теченіяхъ» основана на вѣрѣ, что можно достигнуть болѣе божественнаго состоянія общества, что грядетъ нѣчто болѣе святое, нежели буржуазія съ войной и капитализмомъ. Всюду, гдѣ возникаютъ эти надежды — въ движеніи молодежи и въ социализмъ, въ экспрессионизмъ и въ національной романтикѣ — онѣ подпадаютъ подъ власть Кризиса. Вся совокупность исторіи съ ея неоспоримыми высотами и паденіями относится къ области дѣлъ человѣческихъ. Въ исторіи только человѣкъ. Исторія есть заданіе человѣка. Но пусть человѣкъ не мнитъ, что ему дано лицезрѣть или постигнуть Божественное въ какомъ нибудь періодѣ исторіи настоящаго или будущаго.

Для автономіи человѣка допустимо лишь одно, какъ теоретическое, такъ и практическое, направленіе, — а именно: направленіе критическое. Теологія Кризиса имѣетъ естественную склонность соединяться съ критической философійю. Что философія можетъ быть только критической — это есть принципъ всего движенія, приближающій его къ философскому критицизму, въ самой философійѣ уже въ широкой мѣрѣ преодоленному. То же самое можно сказать и о практической сферѣ. Критическія движенія, какъ напр. социализмъ, — но, вмѣстѣ съ тѣмъ и критика социализма —, принимаются и утверждаются, но лишь постольку, поскольку они принимаютъ Кризисъ и надъ самимъ собою. Понятіе границъ, какъ въ философскомъ, такъ и въ этическомъ отношеніи, играетъ большую роль. Высочайшее достиженіе культуры заключается въ установленіи своихъ собственныхъ границъ.

Если, такимъ образомъ, культуру всесторонне подвергнуть Кризису и пріять въ ней лишь то, что имѣетъ критическій характеръ, то Судъ, т. е. божественное «нѣтъ» имѣетъ не менѣе, но, напротивъ, еще болѣе значеніе для религіи. Понятіе религіи звучитъ у Барта очень своеобразно. Религія есть человѣческая возможность, человѣческая попытка прійти къ Богу. Все величіе и все глубокомысліе религіи можно, въ сущности, отнести въ область автономіи; все это не что иное, какъ формы человѣческаго «самовеличія». Это особенно относится къ мистикѣ. Ее считаютъ техникой, съ помощью которой человѣкъ пытается постепенно соединиться съ Божествомъ. При этомъ забывается непреодолимое разстояніе, необъятное пус-

тое пространство между Богомъ и человѣкомъ. Въ дѣйствительности мистика не выходитъ за предѣлы человѣческаго. Мистикъ остается въ самомъ себѣ, а чувство обладанія Богомъ не что иное, какъ заблужденіе. Заблужденіе это особенно опасно, ибо оно, ведетъ къ тому что человѣческое «надменіе» вырастаетъ далеко за предѣлы гуманистической автономіи и само чувствуетъ себя обожествленнымъ. А противъ этого особенно страстно возстаетъ провозвѣстіе Суда. — Не только мистика, но и вся религія вообще поставлена подъ власть Кризиса, и не только религія языческая, но точно также и христіанство. Ибо и христіанство, какъ таковое, есть часть исторіи человѣчества, есть человѣческая возможность. И оно не можетъ похвалиться, что обладаетъ Богомъ. Да, и Св. Писаніе, и Новый Заветъ, на которомъ оно зиждется, и историческій Иисусъ, — все это религія въ смыслѣ дѣлъ человѣческихъ. Тутъ нѣтъ ни одной точки, которая могла-бы избѣжать Кризиса.

Рѣчь, слѣдовательно, идетъ не о недостаточности христіанства и христіанскихъ церквей; эта недостаточность разумѣется сама собою. Напротивъ, кризисъ наступаетъ именно тамъ, гдѣ церковь проявляется во всемъ своемъ совершенствѣ, гдѣ она дѣйствительно воодушевлена живою религіей и гдѣ она распространяетъ живое благочестіе. Рѣчь идетъ не объ обычныхъ, дешевыхъ, хотя и правильныхъ нападкахъ на церковь, а о нападеніи Бога на нее, тамъ, гдѣ кажется, будто она Ему ближе всего. Поэтому всѣ церковно-реформаторскія движенія, всякое попеченіе о душахъ и вся работа церкви, — особенно тамъ, гдѣ она переходитъ въ область культуры, — если и не отрицается, то, во всякомъ случаѣ, обезцѣнивается. Всѣ достиженія этой работы, — путемъ-ли культурной реформы, социальнаго попеченія или религіознаго пассивизма, — ничего общаго съ Царствомъ Божіемъ не имѣютъ, даже если-бы они, съ человѣческой точки зрѣнія, и приносили огромную пользу. Если «надменіе» мистики заключается въ томъ, что она хочетъ слиться воедино съ Богомъ, то «надменіе» церкви заключается въ томъ, что она смѣшиваетъ свои дѣла съ дѣломъ Божьимъ и предъявляетъ притязаніе на построеніе Царства Божьяго. Однако Царство Божіе, какъ и самъ Богъ, есть величина исключительно потусторонняя.

Этого нельзя обойти, даже если мы скажемъ, что Царство Божіе есть внутри

человѣка. Какъ церковный активизмъ, такъ и индивидуальное благочестіе подвластны Суду. Благочестіе, какъ и религія, относится къ области поступковъ и дѣлъ человѣческихъ, а на основаніи ихъ нельзя имѣть никакихъ притязаній предъ Богомъ. Нѣтъ религіознаго качества, на которое можно было-бы сослаться, нѣтъ религіознаго переживанія, на которое можно было бы положиться, нѣтъ религіознаго опыта, на который можно было бы съ увѣренностью опереться. Есть только одно: постоянное потрясеніе, постоянное осознаніе нашего положенія предъ Богомъ, положенія нашей подсудности предъ Нимъ. Тѣмъ самымъ и религіозная сфера, въ ея цѣломъ, подчинена Кризису. Культура и религія «язычники и іудеи», осуждаются на одинаковое «нѣтъ». Не существуетъ человѣческихъ путей, чтобы избѣжать такого положенія человѣка.

А между тѣмъ, одинъ путь существуетъ, — путь Божественнаго Откровенія. Но этотъ путь не осязаемъ и не постигаемъ, онъ не созерцаемъ, не производенъ и даже не умопостигаемъ; этотъ путь есть абсолютный парадоксъ. Откровеніе есть то, воплоти неожиданное, чего нельзя включить въ исторію религій, то, чего никакой апологетикой нельзя обосновать и никакой полемикой нельзя опровергнуть. Это единое, неповторяемое, *контингентное*, помимо всякой общеобязательности постигаемое. Откровеніе разбиваетъ автономію. Ибо въ немъ наши человѣческія возможности встрѣчаются съ Возможностью Божественной, для насъ, людей, невозможной. Эта возможность идетъ намъ навстрѣчу въ образѣ человѣка, единаго, отдѣльнаго, заставляя насъ отказаться отъ всякой всеобщности и захватывая насъ тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о нашемъ бытіи или небытіи. — Вслѣдствіе несозерцаемости откровенія, было-бы бессмысленно прибѣгать къ историческимъ процессамъ для доказательства или опроверженія его, ибо и историческіе процессы принадлежать къ человѣческимъ возможностямъ. Радикальная историческая критика именно и показываетъ, какъ трудно съ этой стороны ближе подойти къ подлинному характеру Откровенія. Но столь же неправильно будетъ, если мы дадимъ Откровенію испариться въ Идеѣ; Откровеніе есть подлинно историческое событіе, совершившееся на опредѣленномъ мѣстѣ, въ опредѣленное время, съ опредѣленными людьми и возвѣщенное одной опредѣленной книгой — Библіей.

Этотъ характеръ Откровенія обуславливаетъ также и характеръ благочестія. Откровеніе есть вѣра и ни что иное какъ вѣра. Оно не есть созерцаніе, ибо Откровеніе несозерцаемо, оно не есть мышленіе, ибо Откровеніе не производимо. Оно не есть опытное переживаніе; ибо Откровеніе внѣ насъ. Откровеніе есть вѣра, стало быть прыжокъ, отважный поступокъ или, лучше сказать: поведеніе, являющееся не нашимъ поведеніемъ, не соответствующее никакой человѣческой возможности, лежащее по ту сторону нашей дѣйствительности. — Направленіе этой вѣры безусловно потусторонне. А потустороннее, отличное и отдѣленное отъ насъ мы лицезрѣемъ въ образѣ грядущаго. Всякая вѣра есть надежда. Ибо надежда обращается къ тому, чего у нея нѣтъ.

Потусторонность объекта вѣры выражается въ образахъ грядущаго, кончины міра, Воскресенія. Поэтому Бартъ ставитъ Воскресеніе Христово въ центръ; не какъ событіе во времени — (всякій вопросъ по этому поводу представляется ему лишеннымъ смысла) —, а какъ завершающее Дѣйствіе Божіе, какъ нѣчто, для человѣка попросту немислимое, невозможное. Для церкви изъ этого вытекаетъ лишь одно задание: возвѣщеніе Слова, Слова о Судѣ и о Воскресеніи. Все остальное не касается церкви, какъ таковой. Возвѣщеніе Слова — ея обязанность, — и какъ такую она должна исполнять ее трезво и не переоцѣнивая себя, не мечтая о томъ, будто она, церковь, есть Царство Божіе или создаетъ его. А мірская жизнь пусть слѣдуетъ своимъ собственнымъ законамъ. Религіозной этики не существуетъ. Мы должны вести себя трезво, по существу дѣла, постоянно имѣя въ сознаніи Судъ и съ надеждой ожидая грядущаго; въ этомъ единое потребное.

III

КРИТИЧЕСКІЙ ОБЗОРЪ.

Выдающееся значеніе діалектической теологіи основано на той силѣ, съ которой она, по новому и столь мощно, выразила основной принципъ протестантизма: оправданіе только единою вѣрою. При этомъ она развернула пророческую и столь потрясающую силу, какую уже давно не знало ни одно теологическое направленіе. Благодаря своему радикально-протестантскому направленію, она раскрыла ис-

тинный смысл протестантского протеста против религии, покончивъ тѣмъ самымъ съ цѣлымъ рядомъ половинчатостей. Въмѣстѣ съ тѣмъ она имѣла возможность нанести либеральной теологіи рѣшительный религіозный ударъ, однако при этомъ признавая за ней научныя заслуги. Она могла воспроизвести послѣднее содержаніе реформаторской вѣры, не будучи принужденной прибѣгать къ половинчатостямъ и компромиссамъ обычной позитивной теологіи. Она была словно освѣжающей бурей, пронесшейся по, отчасти, омертвѣвшимъ вѣтвямъ протестантской теологіи всѣхъ направленій, и проложившей путь къ новой жизни. Главнымъ образомъ для послѣдняго поколѣнія молодыхъ богослововъ возвѣщеніе Барта явилось и потрясеніемъ, и освобожденіемъ, а часто и рѣшающимъ религіознымъ толчкомъ.

Однако въ этомъ изложеніи нельзя не сказать и критическаго слова. Въ итогѣ мы можемъ сказать, что невозможно возвѣщать или воспринимать Божественное отрицаніе, Божественное «нѣтъ», безъ Божественнаго утвержденія, безъ «да». Ибо поскольку это отрицаніе притязаетъ быть истиной, въ возвѣщеніи его уже заложено утвержденіе, «да», по отношенію къ самой этой истинѣ; а слыша это «нѣтъ», поскольку оно есть прямая установка къ Богу, мы не можемъ не слышать и «да» по отношенію къ правильности самой установки. Правда, діалектику можно уничтожить діалектическимъ путемъ, т. е. словами, но въ дѣйствительности ее уничтожить нельзя. Поскольку она налицо, она имѣетъ право на утвержденіе, на «да», у котораго никакими діалектическими увѣреніями нельзя отнять значимости. То же самое можно пояснить и на понятіи вѣры: можно, конечно, сказать, что вѣра есть невозможная возможность, что она стоитъ по ту сторону отъ меня, что я вѣрую въ мою вѣру или тому подобное; однако всегда и неизбежно будетъ такъ, что вѣрую или не вѣрую — «я»; слѣдовательно эта противоположность существуетъ въ реальности посюсторонней, людской, а не въ трансцендентномъ мірѣ. Неправильно, конечно, вѣруя, обращать вниманіе на свою вѣру; вѣра обращаетъ вниманіе только на Бога и на Его Дѣла. Но теологическій актъ не есть актъ вѣры, а наблюденіе за этимъ актомъ; нельзя смѣшивать одно съ другимъ.

Поэтому мы и не управомочены видѣть въ актахъ вѣры только элементъ надежды,

а объектъ вѣры олицетворяетъ въ образѣ грядущаго конца. Ибо есть вѣрующее обращеніе къ Богу, какъ къ первоисточнику, стало быть въ образѣ прошлаго; и есть обращеніе къ Богу, какъ къ существу близкому намъ, стало быть въ образѣ настоящаго. Всѣ три направленія времени имѣютъ силу, творящую образы и обращающую насъ къ Вѣчному, при условіи, что-бы во всѣхъ трехъ направленіяхъ удерживалась безусловная потусторонность Бога, т. е. невозможность лицеизрѣть его и обладать имъ иначе, какъ парадоксально, т. е. черезъ безусловное отрицаніе.

Изъ этой принципиальной критики односторонне отрицательной діалектики (которая въ этомъ отношеніи, собственно говоря, не заслуживаетъ даже названія діалектики) — вытекаетъ рядъ заключеній, которые направлены не столько противъ основного религіознаго намѣренія, сколько противъ теологическаго проведенія діалектической теологіи. Недопустимо воспринимать идею творенія только отрицательно. Вещи не могутъ настолько отрицать свой первоисточникъ, чтобы даже не указывать больше на него. То же самое можно сказать о человѣкѣ и объ исторіи. Автономія отнюдь не должна быть только «надменіемъ» она можетъ быть также признаніемъ и исполненіемъ божественно естественныхъ законовъ, носителей существующаго. И религія отнюдь не должна быть только человѣческой возможностью; она можетъ быть также вѣрующимъ отвѣтомъ на божественную возможность, на Откровеніе. Она не должна быть, но она можетъ быть этимъ. Какъ могла бы иначе распространиться въ исторіи вѣсть объ Откровеніи? И самое Откровеніе нельзя просто изолировать во времени. Иначе оно станетъ опредѣленной эпохой, частью исторіи, которая лишь постольку созерцаема, поскольку можно опредѣлить годы ея временнаго появленія. Но тѣмъ самымъ приносится въ жертву діалектической принципъ. И уже теперь бываетъ такъ, что ортодоксальная вѣра пользуется діалектической теологіей для своего очень не діалектическаго ученія объ историческихъ фактахъ спасенія, объ авторитетѣ Св. Писанія, о вдохновенномъ канонѣ, о значительности догмата древней церкви и т. д., — ссылаясь при этомъ на изреченія своихъ представителей, отчасти весьма доказательныя. Но это должно быть рассмотрѣно какъ безусловно неудачное развитіе всего движенія. Ибо оно ведетъ къ новымъ человѣческимъ

и церковнымъ фиксаціямъ, стоящимъ въ рѣзкомъ противорѣчій къ исходной точкѣ.

Для практическаго поведенія въ области религіи и культуры діалектическому воззрѣнію также нужны будутъ нѣкоторыя ограниченія. Въѣдъ церковное возвышеніе Слова должно быть внятнымъ. Но для того, чтобы оно было внятно, потребны не только слова и мысли, но и дѣла и воззрѣнія, общенія и конкретныя положенія, — такія, которыя являлись-бы указаніями на потустороннее, а не только указаніемъ на себя и свою конечную форму. Тѣмъ самымъ и культура становится непосредственно важной для вѣры. Не безразлично, какого рода ея автономія: приходится-ли ее признать «надменной» или-же преисполненной послушанія и готовности къ воспріятію Вѣчнаго; и если даже правда, что культура и религія не суть Царство Божіе, то онѣ все-таки

и не противорѣчатъ ему. Царство Божіе проявляется и въ культуру, и въ религію, — и та, и другая живутъ имъ — но конечно лишь какъ вѣчно грядущимъ, никогда не сущимъ, никогда не постигаемымъ.

Движеніе Барта принадлежитъ къ великимъ событіямъ въ исторіи протестантской теологіи: да, въ нѣкоторомъ смыслѣ, оно, по значенію своему даже уходитъ за предѣлы теологіи, — и это наиболѣе сильный элементъ въ немъ. Правда, его теологическія границы ясно очерчены, но важнѣе границы является внутренняя мощь движенія, ибо оно преисполнено сознаніемъ того, что больше теологіи, больше благочестія, больше культуры и церкви, и предъ чѣмъ отрицаніе всего поименованнаго должно быть нашимъ первымъ и незыблемымъ долгомъ.

Проф. Д-ръ Пауль Тилихъ.

ПИЛИГРИМЪ ГРОБА ГОСПОДНЯ (ЛЕОНЪ БЛУА) *)

Переводъ съ французскаго.

«Есть только одна печаль — сказала она ему въ послѣдній разъ, это — не быть святымъ.
Леонъ Блуа.

«— Если Вы не артистъ то кто же Вы?» спрашиваетъ Маршнуара художникъ Лазаръ Дрюидъ, въ «La femme raucge» — книгѣ необычайной, книгѣ, которую я могъ бы назвать «апофеозомъ страданія»!

И Маршнуаръ отвѣчаетъ:

«Я — пилигримъ Гроба Господня... И ничего больше»...

Маршнуаръ — романтическій псевдонимъ, подъ которымъ любилъ скрываться Леонъ Блуа. Маршнуаръ — герой «Désespéré» — перваго романа Блуа, гдѣ голосъ его, его львиное рычаніе съ такой страстью звучитъ изъ глубины темницы тѣла — страстью, обличающей безбожное общество съ его презрѣннымъ строемъ.

Весь Леонъ Блуа въ этомъ порывистомъ,

слишкомъ сильно бьющемся сердцѣ Маршнуара.

Мы найдемъ его и въ «La femme raucge», хотя тамъ онъ и не въ центрѣ дѣйствія. Въ этомъ второмъ романѣ нѣтъ его лица, но всюду чувствуется духъ его. Герои Клотильда, Гакуньоль и Леопольдъ живутъ, чувствуютъ и говорятъ, какъ Леонъ Блуа. И самъ онъ, словами Маршнуара, называетъ себя тѣмъ, чѣмъ онъ и былъ — самымъ прекраснымъ художникомъ французскаго слова.

«Что мнѣ сказать Вамъ? Если мнѣ суждено быть художникомъ — тѣмъ хуже для меня. И мнѣ ничего другого не остается, какъ отдать на служеніе Истинѣ то, что было дано мнѣ Ложью. Способъ ненадежный и опасный, такъ какъ смыслъ Искусства въ томъ, чтобы создавать Божь».

И великій провозвѣстникъ, свободный отъ какой либо заранѣе воспріятой теоріи, вынужденъ, если не окончательно осудить искусство, то все же предостеречь насъ противъ него и языческой тираніи его въ особенности.

«..... Мы должны были бы быть очень

*) Статья специально написана для «Пути».

печальными, добавив странный пророкъ, какъ бы говоря съ самимъ собой... День угасаетъ, близится ночь, когда никто уже не будетъ работать... Мы — одряхлѣли, а тѣ, которые идутъ за нами — еще болѣе... Дряхлость наша столь велика, что мы даже не сознаемъ себя идолопоклонниками».

«Когда придетъ Иисусъ, тѣ изъ насъ, кто еще «бодрствуетъ» при свѣтѣ маленькой лампы уже не будутъ въ силахъ взглянуть въ Его Лицо, т. е. будутъ слишкомъ поглощены разгадываніемъ Знаковъ, которые не могутъ дать жизни. Свѣтъ падетъ на нихъ сзади и такъ будутъ они судимы.»

Леонъ Блуа, а вмѣстѣ съ нимъ и всѣ гении послѣдняго столѣтія, такъ осознавали необходимость для искусства и, во всякомъ случаѣ, для искусства наиболѣе богатаго и утонченнаго, сложить оружіе передъ Жизнью въ Лицѣ Иисуса Христа: «Я — Жизнь» и нѣтъ иной жизни. Какими бы именами они не назывались: Гоголь, Достоевскій, Вагнеръ, Бодлэръ, Артуръ Рембо, Верленъ или Леонъ Блуа — всѣ они должны были склониться передъ Тѣмъ, Кто порой ниспосылалъ имъ такіе сверхчеловѣческіе звуки.

Не въ ихъ силахъ было не сказать «Амен» — это наивысшее слово искусства тогда, когда искусство, уже близкое къ гибели, отрывается отъ себя и угасаетъ. А если не «Амен», то мы услышимъ «Раса» Ницше — этотъ «Амен» отрицанія; «Амен» кощунства и отчаянія, смѣхъ въ раскаленной пустынѣ, смѣхъ, полный слезъ, смѣхъ, убивающій немощный разумъ смѣющагося. Но если Ницше и не призналъ Христа, если бредилъ Діонисомъ, то Сынъ Божій все же не позволилъ ему сдѣлать ни одного жеста, не позволилъ свободно, безъ Себя и помимо Себя, достигнуть Зенита духовнаго расцвѣта. Тѣло Его преградило путь Заратустрѣ. И, если мы и любимъ Заратустру, то лишь за то, что онъ даетъ намъ съ еще большей остротой чувствовать отсутствіе Сына Маріи.

Преисполненный благоговѣнія, Леонъ Блуа никогда и ни къ чему не приспособлялся. Онъ нашелъ среди католиковъ немногихъ рѣдкихъ людей, удовлетворявшихъ его безмѣрную жажду абсолютнаго. Непризнанные своими современниками люди эти не теряли значения въ глазахъ Леона Блуа, который интересовался лишь однимъ: прославленіемъ обфатованной Истины, пришествіемъ раньше или позже,

здѣсь или тамъ, такъ или иначе Царствія Божія, о которомъ молятся, вотъ уже 2 тысячи лѣтъ въ «Отче Нашъ», пришествія загадочнаго и безконечно желаннаго Параклета.

Среди людей, окружавшихъ Блуа, былъ Бланъ де Сень-Бонэ, писавшій о грѣхопаденіи, о страданіи, о любви. Леонъ Блуа, тогда еще молодой, тотчасъ же оцѣнилъ его. Были и другіе писатели изъ среды аристократіи, напр. графъ Розелли де Лоргъ. Леонъ Блуа обязанъ ему своимъ преклоненіемъ передъ Христофоромъ Колумбомъ — этимъ Христоносцемъ. Графъ былъ авторомъ прекрасной книги на эту тему, впоследствии затронутую самимъ Блуа, и однимъ изъ вдохновителей неоконченнаго и до сихъ поръ процесса о канонизаціи «*du reveleateur du globe*» *). Былъ среди этихъ людей и Барбэ д'Оревилль — романистъ, обаятельный рассказчикъ и эссеистъ. Онъ оказалъ большое вліяніе на французскую литературу 1870 года и Блуа началъ подражать его стилю, окрашенному въ тона пламенные, сверкающіе, испанскіе, стилю мозаики, гдѣ съ такой неслыханной виртуозностью смѣшаны и слиты мысли и образы — религиозныя и нерелигиозныя — самаго дерзкаго, но и самаго плѣнительнаго и умнаго католичества.

Леонъ Блуа упаслѣдовалъ царственные уборы въ которые Барбэ любилъ облекать французскія фразы. Однако, мало по по малу, стиль его освобождается отъ этого вліянія не дѣлаясь, впрочемъ, болѣе строгимъ, а наоборотъ лишь обогащаясь качествами болѣе цѣнными, которыми не обладалъ довольно поверхностный Барбэ. Блуа постигаетъ всю глубину вещей, на которыя Барбэ лишь указываетъ. Голосъ его звучитъ властно, съ силой, какой не могъ достигнуть авторъ «*Les diaboliques*». Онъ быстро обрасываетъ съ себя художественную мишуру, расслабляющую фантастику, всѣ прыжки и позы этого удивительнаго стилиста. Онъ говоритъ медленно, тяжело, вѣско. Голосъ его — уже не звукъ хрусталя, а звукъ бронзы. Онъ звучитъ въ строго размѣренномъ ритмѣ и темпѣ, но не утомляетъ однообразіемъ. Онъ исходитъ изъ души и глубоко волнуетъ...

*) «*Le révélateur du Globe*». (Christophe Colombe et sa beatification future), avec une préface de Barbey d'Aurevilly — первая книга Л. Блуа.

Быль среди этих людей и Эрнест Элло. И кто же могъ быть ближе Леону Блуа какъ не писатель, чьи мысли, высказанныя уже раньше и въ книгахъ и въ статьяхъ, были такъ родственны ему и позже выражены имъ самимъ еще болѣе сильно и звучно. Это Элло внушилъ Блуа страстную мечту о величавой мысли, которую Предвѣчный скрываетъ подъ покровомъ Знака.

Ужась передъ условностью міра сего, по самому существу своему противоположной царству Того, Кто Есть, ужась передъ безбожіемъ общества, передъ узостью умовъ равной лишь узости сердець, неспособность ко всему, что не проникнуто любовью къ Истинѣ, не преклоняется передъ ней, что противится утверждению Сущаго — все это звучало уже у Элло *), прежде чѣмъ раздался лвиный голосъ Блуа.

Э. Элло былъ единственнымъ писателемъ своего времени (литераторомъ онъ никогда не былъ), который не только служилъ Богу, но служилъ лишь Ему Одному — Первому и Послѣднему, не признавая никакихъ идоловъ, хотя бы и самыхъ почтенныхъ, достойныхъ уваженія и самыхъ правотѣрныхъ. Ни Э. Элло, ни Леонъ Блуа никогда не удостоили ихъ улыбки. Первый презрительно высмѣивалъ ихъ съ высоты скалъ своей Бретани, или, вѣрнѣе, съ высоты холмовъ Сіона. Второй, подойдя ближе, обдавалъ ихъ помоями.

Величіе этихъ умовъ, чуждыхъ компромиссовъ и двойственности, въ томъ, что ни одинъ изъ нихъ ни на одну минуту не измѣнилъ Единому, отражая всѣ покушенія на непоколебимый тронъ Его. Ни Э. Элло, ни Л. Блуа нельзя упрекнуть въ томъ, къ чему такъ склонны даже лучшие люди міра сего — въ пренебреженіи Бога, въ забвеніи цѣны Искупленія, въ равнодушіи къ Третьему Лицу Его. И тотъ и другой были вѣрными, отважными и бдительными слугами Его.

Упомяну я имена всѣхъ этихъ людей, чтобы лучше опредѣлить условія въ которыхъ развивался Леонъ Блуа — писатель.

*) «L'homme», «Paroles de Dieu», «Philosophie et Atheisme», — главные книги Э. Элло. Къ нимъ слѣдуетъ отнести и посмертную книгу его «Du Néant à Dieu», составленную изъ отдѣльных замѣтокъ (медитаций, молитвъ) книгу замѣчательную и весьма цѣнную для почитателей Элло.

Перехожу теперь къ краткой характеристикѣ его мысли. Можно-ли, однако, не упомянуть о томъ, что до Эрнеста Элло и Барбэ д'Оревелли былъ еще и Жозефъ де Мэстръ? Всѣ они шли однимъ путемъ, но де Мэстръ былъ именно тѣмъ, кто смѣло и рѣшительно вернувшись въ Церковь, внесъ туда съ собой нѣкоторыя начала метода аналогій и символизма, неизвѣстно почему забытыя и сохранившіяся, хотя и въ искаженномъ видѣ, лишь у болѣе или менѣе, еретическихъ теософовъ. Миссіа де Мэстра заклочалась въ томъ, чтобы воскресить въ католичествѣ въ его чистомъ видѣ духъ *вселенскости*. Духъ этотъ, въ сферѣ интеллектуальной, можно сравнить съ тѣмъ «христоцентризмомъ», который всѣ опытные мистики не только провозглашали, но и выявляли.

Итакъ, Леонъ Блуа, пришелъ вслѣдъ за Де-Мэстромъ, Элло и Бодлэромъ, чьи величавые звуки такъ часто слышны у него; онъ шелъ вслѣдъ за Барбэ д'Оревелли, шелъ часто рядомъ съ другимъ своимъ, этимъ подлиннымъ артистомъ, — Виллѣ де Лиль Адамомъ, шелъ впереди Гюисманса, своего ученика, котораго если и предпочитали учителю, то лишь потому, что былъ онъ болѣе книжнымъ, но менѣе мистичнымъ, болѣе буржуазнымъ, но менѣе неучтивымъ, болѣе доступнымъ, но менѣе преданнымъ Богу бѣдныхъ.

Леонъ Блуа пришелъ чтобы на величаво-нѣжномъ языкѣ развить изумительную метафизику, вознесенную имъ и навсегда слитую съ высокой поэзіей. Выражалъ онъ ее всегда въ метафорахъ, часто прибѣгая къ самой неожиданной и забавной гиперболѣ или къ примѣрамъ изъ собственной жизни.*).

Основная мысль Леона Блуа заключается въ томъ, что «всякій человѣкъ свободно совершаетъ необходимый актъ»**)

*) Чтобы не возвращаться къ данному вопросу замѣтимъ здѣсь, что Л. Блуа имѣлъ влияние и на другихъ писателей. Не говоря уже о его друзьяхъ, назовемъ холерическаго Мирбо, великодушнаго Поль Адама, натуралиста — лирика Лемонье, плагиатора Лоранъ — Тальяда и нѣкоторыхъ памфлетистовъ, пытавшихся выразить себя въ жанрѣ, вполне исчерпанномъ Л. Блуа.

**) «L'âme de Napoléon».

Въ такой постановкѣ проблема, обсуждаемая Св. Августиномъ и столь мучившая всѣхъ, особенно въ христіанствѣ, налагающемъ вѣчное осужденіе за временные поступки, проблема эта находитъ свое рѣшеніе уже въ самой формулировкѣ, И если эта формулировка и не проникаетъ въ тайну, то все же, она вскрываетъ сущность ея и, какъ передъ глазами слѣпой вѣры, такъ и передъ слишкомъ зрячими глазами разсудка, упраздняетъ наиболѣе трудную сторону мучительной загадки.

Исходя изъ этой мысли, Блуа заключаетъ, что всемірная исторія есть текстъ—однородный, чрезвычайно-последовательный, имѣющій свой скелетъ, свой позвоночный столбъ и свою логику, но совершенно скрытый и что текстъ этотъ нужно расшифровывать съ благоговѣйной осторожностью. Само собой разумѣется, что понятіе «Случая» Леонъ Блуа отбрасываетъ какъ «нестерпимое богохульство». Все что случается — провиденціально. Случается лишь то, что входитъ въ божественный планъ. И Клотильда — эта «La femme раувге», эта жертва Страданія, испытывавшая и тѣлесно и духовно полное униженіе, потерявшая своего покровителя, ребенка, друзей и мужа и достигшая высокой ступени святости, говоритъ въ концѣ книги: «Да будетъ благословенно все, что случается»!

Мысль эту нельзя заподозрить въ детерминизмъ, такъ какъ если тотъ или иной актъ и опредѣленъ Богомъ, то это не значитъ, что онъ не опредѣленъ человѣкомъ, сохраняющимъ первичную свободу избранія. Планъ божественный и планъ человѣческій (или природный, созданный Богомъ, воля котораго остается неизмѣнной, такъ какъ обѣтованія Его непреложны) остаются автономными въ отношеніи друг друга. Но въ «созерцаніи» есть лишь «одинъ жестъ, жестъ въ безконечность, жестъ абсолютнаго бытія, отраженный въ безчисленномъ разнообразіи символовъ».

Такова, въ немногихъ словахъ, философія Леона Блуа. Это — пророчество исторіи, это католическое (вселенское) истолкованіе Творенія. Предѣльной силы и величія достигаетъ эта философія въ словахъ: «Все земное предназначено къ Страданію» и въ томъ, что Бѣднаго (какъ и въ обѣихъ книгахъ Завѣта) считаетъ она непосредственнымъ представителемъ Бога и существованіе Бѣднаго — единое и вѣчное — главнымъ куполомъ великаго храма Исторіи.

Вотъ почему геніями Исторіи будутъ

для Л. Блуа люди наиболѣе ярко отразившіе въ себѣ Творца въ Его красотѣ, Его силѣ и великодушіи, но болѣе всего, въ Его нищетѣ, покинутости и одиночествѣ. Ибо Богъ Леона Блуа есть Богъ Страждущій. Прочтите его книгу о Наполеонѣ — этомъ темномъ прообразѣ Того, Кого смутно предчувствуется и ждетъ міръ самъ того не зная и все же не въ силахъ защитить себя отъ долгаго и страстнаго ожиданія.

Прочтите его «Jeanne d'Arc» которая спасла Францію, подобно тому какъ Дѣва Марія спасла родъ человѣческій. О! Леонъ Блуа, конечно, не историкъ въ точномъ смыслѣ этого слова. Онъ слишкомъ поглощенъ мыслью найти «безошибочно вѣрный планъ исторіи», первичный планъ ея. Вотъ почему часто принужденъ онъ отклоняться отъ предмета ея и въ самомъ Богѣ созерцать типъ, который изучаетъ. Не будемъ, поэтому, слишкомъ довѣрять его сужденіямъ. Они вѣрны лишь тогда, когда относятся не къ людямъ, а къ божественному Дыханію, создавшему ихъ души. Леонъ Блуа едва-ли могъ ошибаться, когда писалъ о Жаннѣ д'Аркъ. Но когда онъ пишетъ о герояхъ менѣе преданныхъ Богу или когда восхваляетъ того или иного изъ своихъ друзей, довѣрять ему, конечно, не слѣдуетъ. Неопровержимымъ остается лишь принципъ которому онъ подчиняетъ себя,—принципъ согласно которому одинъ лишь верховный Судья обладаетъ властью до глубины проникать въ психологію непокорныхъ дѣтей своихъ и до конца прослѣдить всѣ результаты ея.

«Все видимое есть слѣды шаговъ невидимаго» — говоритъ Блуа. И если это такъ, то мы должны быть вполне удовлетворены.

Скажу еще, что культъ, воздаваемый Леономъ Блуа Франціи (о! по мотивамъ чисто религіознымъ, мотивамъ, которые русскіе поймутъ скорѣе другихъ, потому что русская земля дорога русскому сердцу, прежде всего, какъ святая Русь) часто выражался имъ въ словахъ слишкомъ преувеличенныхъ и часто не подходящихъ для христіанина. Однако на основаніи нѣкоторыхъ слишкомъ восторженныхъ фразъ чисто мистическаго характера, прославляющихъ Францію не современную, а Францію крестовыхъ походовъ, Францію Св. Людовика, Францію, посѣщаемую Дѣвой Маріей *), ошибочно было бы заключить, будто Леонъ

*) Salette, Lourdes, Pontmoin — три явленія Дѣвы Маріи за послѣднее столѣтіе во Франціи въ теченіе 25 лѣтъ.

Блуа былъ націоналистомъ и консерваторомъ. Это совершенно невѣрно. Онъ съ упорствомъ отстраняетъ отъ себя названіе «патріота». Леонъ Блуа жилъ для Бога, лишь для Него одного. Не нужно забывать, что его призваніемъ была гениальность, а не святость и ему дано было право, подобно византийскому художнику или Микелѣ Анджело, видоизмѣнять природу для достиженія художественной экспрессіи. Его несправедливость, прощительная лишь художнику, неслыханная ярость всѣхъ его памфлетовъ могутъ оттолкнуть. Вотъ почему, подходя къ Блуа, лучше быть подготовленнымъ и кое что знать о немъ. Иначе тотъ, кто потеряетъ терпѣніе и не плѣнится удивительной красотой его стиля, конечно, возстанетъ противъ этого безпощаднаго обличителя, этого безжалостнаго инквизитора.

Но тотъ кто знаетъ Леона Блуа, знаетъ глубину души его, знаетъ бездонную нѣжность ея, ея способность любить, ея жажду справедливости, знаетъ на какую ничету обрекли его равнодушіе и холодная ненависть современниковъ — тотъ не замѣтитъ суровости его писаній, даже самыхъ ядовитыхъ. Не говоря уже о всей фантастичности его гнѣва, дѣлающаго его похожимъ на Раблэ, но Раблэ — трагическаго, Леонъ Блуа, нападая на врага и втаптывая его въ грязь, свойственную, какъ онъ думаетъ, природѣ этого врага, преслѣдуетъ одну лишь цѣль — Славу своего Бога, славу, на которую покушается наглость врага.

Въ этомъ — разгадка такъ называемой «злости» Леона Блуа, какъ католическаго памфлетиста. «Моя труба — это двойникъ. У нея два отверстія. Одно для — «анаема», другое для — «осанна» — говорить онъ.

Необходимо отмѣтить и то, что Леонъ Блуа былъ, прежде всего, рыцаремъ, рыцаремъ въ полномъ смыслѣ этого слова. Подобно людямъ средневѣковья, онъ считалъ себя неизмѣннымъ другомъ всѣхъ обиженныхъ и угнетенныхъ и съ какимъ, поистинѣ, ангельскимъ краснорѣчіемъ защищаетъ онъ ихъ!

Непримиримый въ вопросахъ религіи онъ дѣлается добровольнымъ защитникомъ каждаго страдающаго, къ какому бы, даже самому ненавистному для него направлению тотъ не принадлежалъ. Страданіе и Бѣдность уже сами по себѣ святы для Леона Блуа и гдѣ бы онъ не встрѣтилъ ихъ — въ нихъ благоговѣнно поклоняется онъ Иисусу Христу.

Леонъ Блуа черпалъ всѣ свои познанія въ Св. Писаніи. Одинъ изъ его друзей, аббатъ Тардифъ де Муадрэ, далъ ему драгоценный ключъ для чтенія священныхъ текстовъ. Онъ открылъ ему, что все св. Писаніе говоритъ только объ одномъ — о Богѣ (такъ, когда Моисей пишетъ: Каинъ или Авель — онъ подразумеваетъ одного и того же Бога, но подъ двумя именами и двумя образами). И такъ какъ міръ для Леона Блуа это — Исторія, это — нѣкая точка, равновѣсіе коей утверждено на Крестѣ Спасителя, на мукѣ Распятія, пребывающей въ неутолимомъ страданіи всѣхъ членовъ Тѣла Его. И такъ какъ принятіе жизни связано у него съ надеждой на непостижимое Утѣшеніе, то могъ-ли онъ, этотъ современникъ, скорѣе Оригена и Тертулліана, чѣмъ Св. Ѳомы, Паскаля, Боскюэа, Лакордера или Толстого, могъ-ли онъ не заглянуть въ бездну, раскрытую еврействомъ, заглянуть такъ, какъ ни одинъ христіанинъ послѣ Св. Павла?

И заглянувъ въ нее, Леонъ Блуа не могъ не увидѣть тамъ все тѣ же вѣчныя черты Божественнаго Лица. Такъ родилась эта необыкновенная, огненная книга «Le salut par les juifs». Въ ней и наивысшія проклятія вѣроломству этого народа и наивысшее прославленіе, воздаваемое сердцемъ христіанина этой Расѣ отлученныхъ. Ибо «если отверженіе ихъ — примиреніе міра, то что будетъ принятіе, какъ не жизнь изъ мертвыхъ?» (Къ Рим. XI, 15).

Позже у Леона Блуа будутъ и другія болѣе личныя, причины, интересоваться евреями. Къ нему придутъ друзья Израильтjане; многіе изъ нихъ примутъ христіанство и Леонъ Блуа полюбитъ, все больше и больше, страданіе еврейскаго народа: «Во всѣ времена Церковь говоритъ о томъ, что *Святость присуща этому народу*, — единственному, исключительному, неистребимому, хранимому Богомъ, какъ зѣницу ока Его, среди гибели столькихъ народовъ для цѣлей свершенія послѣднихъ Судебъ Его. Отверженность этой Расы и есть божественный Знакъ, такъ ярко выявленный, Знакъ пребыванія Духа Святого надъ этимъ столь презираемымъ народомъ, народомъ, который явится въ концѣ временъ въ Славѣ Утѣшителя».

Леонъ Блуа увидѣлъ, что на еврейскомъ народѣ лежитъ печать Страданія. И это навело его на мысль: не въ страданіи-ли сущность всей Исторіи, всей мистеріи ея? И не въ Страданіи ли высшій символъ Израиля? На стеблѣ Іессея расцвѣла

Чаща Цвѣтка и развѣ Богоматерь не воплотила въ себѣ все страданіе еврейскаго народа? Не Она-ли, безутѣшная Мать, съ сердцемъ, произненнымъ мечами, стояла тамъ у креста, въ кровавый день, когда Божественный Плодъ Ея, на древѣ креста, былъ вознесенъ надъ землей? Не Она-ли родившая народу Своему Воплощенное

Слово, въ кровавый день этотъ увидѣла, что Крестъ несутъ на себѣ Того, Кого носило благословенное Чрево Ея?

Крестъ — это еврейскій народъ, думаетъ Л. Блуа — этотъ истолкователь тайны Страданія. И въ памяти его возникаютъ сцены хулы Евреевъ: «Если Онъ Сынъ Божій — пусть сойдетъ съ креста». Вотъ почему Леонъ Блуа ждетъ обращенія евреевъ. До тѣхъ поръ пока это не произойдетъ, спасеніе міра будетъ пригвождено къ Кресту Израиля.

Праздникъ «Notre Dame des Sept Douleurs» — одинъ изъ самыхъ трогательныхъ праздниковъ Католической Церкви, былъ одной изъ любимыхъ темъ его размышлений и созерцаній. «Notre Dame de la Salette», явившаяся въ горахъ Дофинэ, двумъ малолѣтнимъ пастухамъ Меланіи и Максимилину 19 сентября 1846 года — была Богоматерью Плачущей. Она предсказала великія бѣдствія, если христіане не покаются. Но такъ какъ слова Ея были особенно суровы по отношенію къ священникамъ, то эта Вѣсть Пресвятой Дѣвы (такъ называется ее Меланія) была искажена или скрыта большей частью французскаго духовенства. Правда, въ словахъ Пресвятой Дѣвы есть нѣкоторая неясность, есть предсказанія, которыя могутъ смутить даже непредубѣжденныхъ. Однако Леонъ Блуа всей душой проникся не только «Явленіемъ въ Саллетѣ», но и образомъ Меланіи Кальва, душа которой была, несомнѣнно, наиболѣе щедро одарена Благодатью.

Леонъ Блуа — этотъ рыцарь Маріи, печальный герольдъ «Celle qui pleure», причисливъ къ потомству Евы еще одну, никому неизвѣстную «великую святую», этимъ какъ бы раскрывая въ каждой женщинѣ то мистическое предназначеніе, которое съ такимъ совершенствомъ проявилось, безъ вѣдома Дьявола, въ смиренной Дѣвѣ изъ Назарета. До женитьбы на дочери датскаго поэта Христіана Мольбахъ — Жаннѣ Мольбахъ онъ получилъ отъ одной проститутки, полюбившей его и всецѣло отдавшей Богу (Вероника въ «Désespéré») откровенія, которыя хранилъ

всю жизнь. Женщина эта, благодаря безграничному смиренію своему, была прямою посредницей между нимъ и Небомъ. Но вскорѣ онъ потерялъ эту духовную сестру свою. Страданіе — синонимъ Рая для всѣхъ святыхъ — является прежде всего удѣломъ Евы и Маріи. И Леонъ Блуа, создавъ храмъ «Désespéré» не могъ не построить величественный мавзолей прекраснаго стиля въ честь женщины. Женщина *призываетъ Спасителя сойти къ ней*, когда лишается всего потому, что Богъ не можетъ не отозваться на голосъ взывающій къ Нему изъ бездны Нищеты. «La femme pauvre» — это Клотильда, которую священникъ встрѣчаетъ однажды въ Церкви всю въ слезахъ. На вопросъ, что съ ней? Клотильда отвѣчаетъ:

«Я очень счастлива. Въ Рай входятъ не завтра и не послѣзавтра. Въ Рай входятъ *сегодня* всѣ бѣдные, всѣ распятые».

«Нынѣ же будешь со Мною въ Раю» прошепталъ священникъ, выходя изъ Церкви, потрясенный и полный любви.

Здѣсь необходимо, хотя бы вкратцѣ сказать о метафизикѣ Бѣдности, въ которой сокрыта тайна Леона Блуа. Ею проникнуты не только «Le désespéré», и «La femme pauvre», — всѣ его книги посвящены развитію этой гениальной теоріи. Бѣдность, по мысли Блуа, открываетъ челоуѣка воздѣйствію Бога. По самой метафизической сущности своей она какъ бы автоматически отвѣчаетъ требованію святаго закона. То, чего не хватаетъ бѣдняку и есть мѣра того, чего онъ заслужилъ, что ему слѣдуетъ. И потому, полная нищета открываетъ доступъ къ источнику всецѣлой полноты и сама Слава Божія требуетъ, чтобы Нищій, рано или поздно, былъ вполне насыщенъ. Таковъ духъ Magnificat'a — этого синтеза двухъ Завѣтовъ, провозгласившій возвеличеніе бѣдныхъ, смиренныхъ, угнетенныхъ и низверженіе гордыхъ, сильныхъ и богатыхъ, занявшихъ мѣсто Предвѣчнаго.

Если Леонъ Блуа не социалистъ, то потому, что христіанство не можетъ удовлетвориться тѣми или иными формулами буржуазнаго гуманитаризма. Самый крайній социализмъ кажется слишкомъ скромнымъ наряду съ христіанствомъ, а теорія всеобщаго уравниенія посредствомъ пониженія всѣхъ цѣнностей, ненавистна каждому, героически настроенному христіанину, какъ та теплопроходность, которую Богъ извергаетъ изъ устъ Своихъ. Одна лишь Вѣчность рѣшитъ всѣ эти вопросы,

а пока писатель съ удивленіемъ отмѣчаетъ таинственное, многовѣковое терпѣніе бѣдныхъ. Но когда самъ онъ негодуешь, то «возмездія», придумываемыя имъ — страшны.

Пророчество Евангелія остается неизмѣннымъ: «Бѣдныхъ всегда будете имѣть среди васъ». И какъ всѣ безплодные опыты правительствъ, такъ и руководства социологовъ ничего не измѣняютъ въ существующемъ порядкѣ вещей. Бѣдность — неистребима, потому что въ ней какъ бы отображенъ и воплощенъ Иисусъ Христосъ.

Авторъ «Le Sang du Pauvre», называющій себя «Le Mendiant ingrat» — неблагодарный нищій — безпощаденъ къ богатымъ. Онъ ссылается на тексты Священнаго Писанія, иногда дополняя ихъ примѣрами. Онъ обвиняетъ богатыхъ во имя Жажды Бѣднаго, жажды въ высокой степени священной, такъ какъ она является требованіемъ необходимаго и опирается на неумолимые доводы математики. Чтобы понять мысли Блуа, достаточно открыть Евангеліе и прочесть притчу о Лазарѣ, бѣдномъ Лазарѣ въ лонѣ Авраама. Пропастъ отдѣляетъ его отъ богача, которому суждено всю вѣчность тщетно вымалывать у него хотя бы каплю воды.

Есть равновѣсіе, установленное Самимъ Богомъ, равновѣсіе, о которомъ пѣла Богоматерь во время посѣщенія Елизаветы.

«Богатство питается кровью Бѣдныхъ» говоритъ Леонъ Блуа. «Деньги это — кровь Бѣднаго». Этой кровью живутъ и отъ нея умираютъ. Кровь эта отвратительна и она же достойна обожанія, какъ символъ Христа-Спасителя, символъ горячій, струящійся.

Бѣдность высока не личными качествами бѣдныхъ, а божественными свойствами своими. Это — живалъ, метафизическая реальность. Это — кровь, текущая въ страждущихъ, распятыхъ членахъ. Но кровь эта застыла. Грѣховное человечество претворило ее въ знакъ тяжелый и неумолимый, какъ Смерть. Деньги — это кровь Икупителя. Деньги — это жизненная сила Бѣднаго. Это — эмблема богатства, которое дѣлитъ людей на имущихъ и неимущихъ, на рабовъ и властителей. Деньги — евхаристичны. Питаясь плотью

и кровью Бѣднаго богатый ѣсть, по словамъ Св. Павла, свой *судъ*, свое *осужденіе*. Отсюда нельзя не заключить, что Леонъ Блуа смотрѣлъ на всѣ современные вопросы исключительно съ точки зрѣнія теологической. Его пониманіе Страданія его метафизика Бѣдности, его мистика Денегъ не только поражаютъ, но и убѣждаютъ. И стыдно дѣлается за вѣкъ, который прошелъ мимо писателя и мыслителя такой величины, какъ Леонъ Блуа, почти не замѣтивъ его, между тѣмъ какъ этотъ же вѣкъ такъ усердно кадилъ передъ вершинами ничтожества, унижающими искусство и разумъ человѣческой. Тотъ, кто откроетъ книгу Леона Блуа, — не станетъ читать Анатоля Франса. И никто не посмѣетъ сказать, что французская мысль скептична и атеистична, когда узнаетъ всю подлинную силу и непобѣдимую жизненность ея, выразившую себя у такихъ писателей какъ Жозефъ де Мэстръ, Бодлэръ, Эрнестъ Элло и Леонъ Блуа.

Леонъ Блуа былъ жертвой заговора молчанія, преслѣдовавшаго его вплоть до смерти. Онъ терпѣлъ большую нужду, часто въ самомъ необходимомъ, почти во всемъ, кромѣ друзей. Моральное вліяніе его на людей, слѣдовавшихъ за нимъ было очень велико. Не будетъ преувеличеніемъ сказать, что почти весь пламенный католицизмъ новообращенныхъ послѣдняго времени, тѣхъ, кто отдали Богу *все*, не допуская никакихъ ограничений, никакихъ сдѣлокъ какъ въ жизни духовной, такъ и практической — весь этотъ католицизмъ связанъ съ Леонъ Блуа. Всѣ, идущіе за нимъ — это люди влюбленные въ Бога. Религиозная жизнь ихъ, по сигналу Маршнуара, смѣло завоевываетъ область за областью. Мы, духовные наслѣдники его, безконечно благодарны Леонъ Блуа. Не мы станемъ обвинять его въ томъ или иномъ преувеличеніи, несправедливости, въ излишней строгости, въ тѣхъ или иныхъ ошибкахъ. Мы предоставляемъ это разумной критикѣ. Нашей задачей было дать, хотя бы въ краткихъ чертахъ, портретъ писателя — пророка и сдѣлать общую характеристику міросозерцанія этого слѣплого, ошупью блуждающаго въ сіяніи Свѣта.

Станиславъ Фюмэ.

СОВРЕМЕННЫЯ ТЕЧЕНІЯ ВЪ КАТОЛИЧЕСТВѢ И ПРОТЕСТАНТИЗМѢ ВЪ ГЕРМАНИИ.

Усиленіе религіознаго интереса явилось въ Германіи однимъ изъ слѣдствій войны и связанныхъ съ нею потрясеній. Христіанство для многихъ опять вдвинулось въ центръ поля духовнаго зрѣнія и потребовало владычества надъ жизнью. Раскрылось опять для взора многихъ, что оно не традиціонный пережитокъ, не часть унаслѣдованнаго уклада, а мощная сила, творящая жизнь и дающая жизнь. Это оживленіе религіозныхъ запросовъ, это углубленіе, интенсификація религіозной жизни коснулось и католическихъ и протестантскихъ круговъ. Въ частности протестантство оказалось въ Германіи въ особенно тяжеломъ положеніи. Его расщепленіе, дезинтеграція, распаденіе на отдѣльныя, мало связанныя между собой единицы достигло своего апогея. Когда кончилась нѣсколько деспотическая опека государства надъ протестантскими церквями, этотъ внутренній распадъ, ясный вопли уже и раньше, всталъ особенно ярко передъ глазами. Дальше въ разрозненности вѣрующихъ между собою, въ безмѣрной субъективизаціи религіи, въ обмѣршеніи вѣры, въ капитуляціяхъ ея передъ такъ называемымъ «научнымъ міросозерцаніемъ» идти было нельзя. Показательна въ этомъ отношеніи нестройная неразбериха протестантскаго либеральнаго богословія (которое до совсѣмъ недавняго времени было господствующимъ), этотъ высшій предѣлъ религіознаго оскуднѣнія и рационалистической банализаціи религіи. Плоская банальность, не требующія вѣры, не требующія подвига, подъема надъ уровнемъ эмпирически — житейской среды, но не могущія поэтому и захватить душу — вотъ къ чему нерѣдко сводились протестантскія проповѣди и самодовольныя вѣщанія многихъ корифеевъ протестантской богословской науки. Съ высоты своего величія съ оскорбительной и тупой снисходительностью судили нѣкоторые изъ нихъ напр. объ ап. Павлѣ, считая его суевѣрнымъ и съ современной точки зрѣнія, конечно, наивнымъ и отсталымъ свреємъ, полнымъ раввинистическихъ или эллинистическихъ

предразсудковъ. Современность, das «Moderne» — вотъ новый идолъ, котораго выдвинуло это чахоточное, упадочное поколѣніе, увѣренное почему-то, что сходство съ ними, съ представителями этой «современности» есть что-то само по себѣ положительное, заслуживающее похвалы, могущее быть мѣриломъ оцѣнки. Смѣшное самомнѣніе! Съ высоты этого либеральнаго самомнѣнія ученѣйшій Harnack покровительственно треплетъ по плечу Аенансія Великаго или въ словахъ, полныхъ глубокой нетерпимости, осмѣиваетъ священнѣйшія основы міросозерцанія и вѣры Восточной Церкви. (срв., напр. его «Dogmengeschichte», Bd. 11, 1909, стр. 59).

Но что же? Прошла волна, подули вѣтры, перевернулась страница, и гордое зданіе либеральнаго богословія во многомъ, именно, въ своемъ горделивомъ міросозерцаніи, выдавшемъ себя за послѣднее слово мудрости человѣческой (не говорю о н а у ч н ы хъ заслугахъ его, ибо невозможно отрицать великихъ, чисто-научныхъ заслугъ его) оказалось похожимъ на кучу опавшихъ листьевъ. Смѣшная иронія судьбы! Тѣ, которые обоготворяли «современность» одряхлѣли и сморщились подъ вліяніемъ новой «современности», новаго времени, новаго духа *).

Но не одна лишь мода смѣнила другую (конечно, есть и мода въ поверхностномъ увлеченіи религіозной фразеологіей и въ склонности къ экстаичности — сенсационной религіозности), проснулись съ большою силой вѣчные ключи, бьющіе въ человѣческой душѣ, и которые пытались было завалить рационалистически — либеральнымъ мусоромъ, проснулась жажда живой и могучей вѣры. И оказалось, что не устарѣла еще проповѣдь, которая всегда останется камнемъ преткновенія для мудрецовъ и совпросниковъ вѣка сего — древне — христіанская проповѣдь не только о распятіи Учителѣ, но и о

*) Срв. напр. еще типичныя мысли въ этомъ духѣ въ книжкѣ О. Piper'a Weltliches Christentum, 1924, стр. 6, 7.

Воскресшемъ Господѣ, разорвавшемъ оковы смерти, проповѣдь изъ которой родилось христіанство.

Человѣческому усмотрѣнію или настроенію, крайнему субъективизму, субъективизации и распыленію религіи противопоставляется Объективное, Исконно-данное, Божественное и Превосходящее, То, или вѣрнѣе Тотъ, Кто абсолютно превосходитъ человѣка, передъ Кѣмъ ему остается только смиренно склониться и принять Его какъ высшее, какъ единственный источникъ жизни, какъ нѣчто безмѣрно несоизмѣримое и абсолютно данное. Этотъ трепетъ ошущенной близости Божіей, подобный трепету Моисея при купинѣ, даетъ смыслъ всей религіозной дѣятельности Karl'a Barth'a («Der Römerbrief»), 2-ое изд. 1923 г. «Die Auferstehung der Toten», 1924), Turneyen'a и Gogarten'a; стремящихся изнутри возродить протестанство. Почти ветхозавѣтной пророческой силой вѣсть со страницъ Gogarten'a (см., напр. его статью «Der protestantische Mensch» въ «Der Luther». Jahrbuch der Schule der Weisheit», 1924)

Человѣкъ-червь и прахъ передъ Богомъ. Это — не гордое, титаническое — «я», стремящееся объять весь міръ, творческое, горделивое человѣческое «я» романтиковъ, идеалистовъ и декадентовъ. Это — т в а р и н о е «я», подчиненное, зависящее, обусловленное, сотворенное, ничтожное. Но въ этомъ и его достоинство, его высшее достоинство и цѣнность: оно — т в о р е н и е Б о ж і е («Was es ist, ist es nicht auch sich, nicht aus der vermeintlichen Schöpferischen Kraft des Ich. Was es ist, ist es ganz allein aus dem Schaffenden, es durch sein Wort ins Leben rufenden Du Gottes. Es ist also nicht das schöpferische Ich. Aber es ist mehr als das: es ist das von Gott geschöpfene Ich»). — «Der protestantische Mensch», стр. 59). И еще болѣе: оно есть *падшее* твореніе. Поэтому лишь одно остается ему: сознать, непрерывно сознавать свое паденіе и грѣхъ и вину и непрерывно трепетать и склоняться и смиряться передъ Богомъ и передъ безмѣрнымъ таинствомъ Вочеловѣченія и Прощенія.

Это есть возвращеніе къ истокамъ протестантизма. Но нѣчто осталось закрытымъ для этой глубокой религіозности: пониманіе *космическаго* значенія христіанства и духъ вселенскости. Сознаніе, что не одни мы идемъ къ Богу, а вмѣстѣ съ братьями — болѣе того, вмѣстѣ со всею

тварью. Сознаніе, что воскресеніе Христово есть начало новой твари, новаго міропорядка, уже совершившійся прорывъ вѣчной жизни, сѣмя вѣчной жизни, побѣды надъ смертію, уже заложненное въ міръ и матерію. Религія Гогартена узко индивидуалистична; освященіе твари и міра для него неприемлемо: отъ космическихъ горизонтовъ онъ отворачивается (космическое значеніе воскресенія Христова ощутилъ отчасти Karl Barth см. его «Die Auferstehung der Toten»); духъ Церковности ему непонятенъ.

Между тѣмъ послѣ вѣковъ крайняго развитія религіознаго индивидуализма все сильнѣе и сильнѣе пробуждается и въ Зап.-европейскомъ человечествѣ сознаніе съ одной стороны космичности христіанства, а съ другой важность великаго общенія, великаго союза любви, важность Церкви. Это соотвѣтствуетъ какъ разъ и стремленію новаго времени воспринять и осмыслить все богатство міра, вырваться изъ оковъ однобокаго, абстрактнаго спиритуализма или сухого кантовскаго идеализма, раздвинуть рамки бѣднаго человѣческаго «я», не игнорировать высокоомѣрно міръ, тѣло и матерію (а антиподомъ этой отвлеченности является безудержный материализмъ массъ), но и ихъ осмыслить, обосновать религіозно. Эта тенденція новаго времени — стремленіе къ живому, конкретному, объективному, къ живой великой органической жизни цѣлаго, сознаніе метафизической цѣнности міра и красоты міра, восторгъ передъ просторами великой жизни міровой, въ которой укоренено и наше «я», паоосъ космическаго, конкретнаго, органическаго живого, паоосъ реабилитаціи матеріи и природы — эти тенденціи новаго времени, глубоко законныя и неискоренимы изъ глубинъ человѣческаго духа, но проснувшіяся теперь съ особой силой, находятъ себѣ выраженіе и въ новой виталистической окраскѣ естествознанія, и въ органической философіи 'Driesch'a и въ ученіяхъ различныхъ послѣдователей Bergson'a, и въ ярко-космическомъ чувствѣ новой поэзіи и — съ особенной силой въ такъ называемой «Jugendbewegung» съ ея стремленіемъ реабилитировать и идейно, нравственно освѣтить значеніе тѣла и видимой природы. Эти естественныя тенденціи человѣческаго духа идутъ навстрѣчу тому, что можно назвать «христіанскимъ реализмомъ» и что есть истинная черта христіанства. Господь есть Спаситель в с е г о естества нашего, Онъ не

возгнушался пріять плоть нашу: «Слово плоть бысть», Онъ воскрес Своимъ прославленнымъ тѣломъ, «первенецъ мертвыхъ бысть», онъ есть «Спаситель и тѣла». Не однобокого, урѣзаннаго человѣка спасаетъ Онъ, а всего человѣка, весь міръ, всю тварь, которая до нынѣ стенаетъ и томится, ожидая грядущаго откровенія, «свободы славы сыновъ Божіихъ». Этотъ духъ христіанскаго реализма, почти отлѣтѣвшій совершенно отъ протестантства, еще живеть не только въ Православіи, но и въ Католицизмѣ. Отсюда понятенъ усиленный интересъ къ католицизму въ протестантскихъ кругахъ, утомленных субъективностью и самозамкнутостью и сухой отвлеченностью религіознаго субъекта, понятно, наряду съ этими интересами пробужденіе такъ сказать (хотя это не точное обозначеніе) «католицизирующихъ тенденцій» (вѣрнѣе было бы сказать: тенденцій къ христіанскому реализму) въ средѣ этого самаго протестантства *), и наконецъ, въ связи съ мощно нарастающими потребностями времени, понятенъ и сильный подъемъ религіозной жизни и усиленное пробужденіе «реалистической», космической, вселенской идеологіи въ нѣдрахъ и самого католицизма.

О вѣбшихъ успѣхахъ, завоеваніяхъ католицизма, главн. образомъ въ Германіи — наприм. статистику необычайно быстрого роста монашескаго движенія («der monastische Frühling») въ связи съ отпавшими теперь запретами и ограниченіями со стороны государства, или бѣглую характеристику движенія среди католической, въ частности университетской, молодежи — даетъ поучительныя свѣдѣнія, очень цѣнная, но написанная въ довольно кисло-сладкомъ тонѣ, но безъ прорывающейся порою протестантской нетерпимости, книжка проф. Н. Hermelink'a «Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart».

Характеренъ повышенный интересъ къ изученію католицизма, проявляемый протестантами. Отвѣтомъ на этотъ интересъ является между прочимъ фундаментальная книга проф. F. HEILER'a «Der Katholizismus, seine Idee und Seine Erscheinung», München, 1923. 704 стр. Самъ бывшій католикъ, но перешедшій въ протестант-

ство, Heiler знаетъ католицизмъ не только извнѣ, но и изнутри, ибо выросъ въ немъ, и это даетъ большую объективность, размахъ и религіозную цѣнность его изложенію. Характеризуя отрицательныя, непріемлемыя для насъ стороны католическаго духовнаго уклада (легализмъ, юридизмъ, стремленіе къ излишней рационализациі вѣры и т. д.) онъ сочувственно и проникновенно изображаетъ внутреннюю красоту церковной жизни, духа церковности — стройную законченность годового круга праздниковъ церковныхъ, освященіе быта и жизни черезъ таинства и обряды, духовную красоту монашества, мистику католицизма въ ея высшихъ представителяхъ, величіе и святость таинства Евхаристіи, этого центральнаго нерва жизни Церкви. Книга Heilera написана необычайно ярко, читается она съ захватывающимъ интересомъ, съ чувствомъ эстетическаго удовольствія: при большомъ знаніи и богатомъ использованіи матеріала поражаетъ свободное мастерство изложенія, незагроможденность, умѣніе всегда выдвинуть и провести основную нить мысли.

Однако ставится вопросъ: не есть ли это скрытый отказъ отъ характеристики самой внутренней, основной сущности католицизма — характеризовать его лишь какъ «complexio oppositorum» (соединеніе разнородныхъ элементовъ)? Не есть ли это нѣсколько вѣбшій подходъ къ дѣлу. Нѣтъ ли, можетъ быть, одной идеи, одного внутренняго жизненнаго центра, объединяющаго всю эту разнородную пестроту явленій? Не есть ли это идея великаго стройнаго зданія Церкви, или еще вѣрнѣе великаго живаго богочеловѣческаго принципа (а не только «организациі», какъ у насъ и иногда принято опредѣлять католицизмъ), правда, съ нашей православной точки зрѣнія, переживающаго и переживающаго извѣстную деформацию, извѣстное преобладаніе вѣбшняго юридически скованнаго строя надъ внутренней свободно дышущей жизнью духа Церкви?

Далѣе, какъ примирить глубокое христіанское благочестіе, которымъ согрѣта вся книга (особенно напр. глава объ Евхаристіи, гдѣ, — кстати — авторъ съ особымъ сочувствіемъ говорить о нашей восточной литургіи) съ весьма либеральнымъ, я сказалъ бы обыденно-либеральнымъ взглядомъ на исторію ранней проповѣди апостольской и на личность Христа?

*) Изъ пробудившагося болѣе живо интереса къ идеѣ Церкви выросло между прочимъ и изслѣдованіе Frauogott Schmidt'a «Der Leib Christi (объ ученіи ап. Павла о Церкви).

Во всякомъ случаѣ, это — глубоко значительная книга, которая многомо можетъ научить, много мыслей пробудить и которая свидѣтельствуетъ (какъ и прочія работы Heiler'a: «Das Gebet», 4-ое изд. 1921 г. 594 стр. «Die buddistische Versenkung» 2-ое изд. 1921 г. «Sadbhu Sundar Singh. Ein Apostel des Osten, und Westens», 1924., «Die Mystik der Upanishaden», 1925.) не только объ изумительной эрудиции, но и о широтѣ научнаго размаха, и о силѣ синтеза, и о крупной талантливости автора. Превосходный и живой стиль и большая легкость, я сказалъ бы блестящестію изложения (удивительнымъ образомъ сочетающаеся съ эрудиціей) дѣлаютъ чтеніе ея особенно привлекательнымъ. Эта книга одно изъ крупнѣйшихъ явленій научно-религіозной литературы послѣднихъ лѣтъ.

Перехожу къ тому, что пишутъ католики о себѣ, или вѣрнѣе что они пишутъ не столько объ эмпирическомъ состояніи католицизма, сколько о смыслѣ Церкви, смыслѣ Церковности и благодатной жизни Церкви.

Церковь есть живой, великій организмъ — вотъ основная мысль, проходящая, чрезъ работы аббата I. Herwegen'a, R. Guardini, Th. Michels'a, H. Platz'a и другихъ представителей этой мощной религіозной волны, связанной съ такъ называемымъ «литургическимъ движеніемъ», мысль, глубоко близкая и дорогая и намъ. Въ великомъ организмѣ Церкви осуществляется освященіе твари, во всей ея полнотѣ — въ ея духовной и тѣлесной природѣ. Паѳосъ христіанскаго реализма, признаніе цѣнности и матеріи и тѣла, освященныхъ воплощеніемъ Богочеловѣка, проникаетъ поэтому все это глубоко-церковное направленіе католической мысли. «Христосъ освятилъ матерію», пишетъ напр. Hans Andre въ своей замѣчательной книжкѣ «Die Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung» (Leipzig, 1920), «черезъ воспріятіе ея въ человѣческую природу Своей богочеловѣческой Личности. Такимъ образомъ Она стала «Главою всего космоса», трансцендентной «энтелехіей», въ которой органически объединена вся природная дѣйствительность, покорная волѣ Господней» (стр. 84). Здѣсь мы имѣемъ космическій размахъ религіозной мысли, близкій и понятный духу Православія.

Итакъ, Церковь освщаетъ всего человѣка, не только его духъ, но и тѣло: въ этомъ — смыслъ внѣшнихъ церковныхъ обрядовъ, въ которыхъ участвуетъ и тѣлес-

ная сторона человѣка. Это — какъ бы школа просвѣтленной тѣлесности, все тѣло человѣка воспитывается такимъ образомъ къ одухотворенности къ истинному благообразію, въ церковномъ обрядѣ и таинствѣ оно становится послушнымъ орудіемъ, проводникомъ и носителемъ высшихъ благодатныхъ силъ; это есть своего рода «литургическое воспитаніе» («liturgische Bildung» по Guardini!), въ этомъ педагогическое значеніе, въ этомъ смыслъ литургии, стремящей привести къ Богу всего человѣка, во всей полнотѣ естества его, во всемъ его жизненномъ богатствѣ, а въ немъ и черезъ него и всю тварь. *)

Высшее же проявленіе этого освещенія тварнаго, земного божественнымъ и небеснымъ есть таинство Евхаристіи **). Въ таинствѣ Евхаристіи мистическая жизнь Церкви какъ великаго вселенскаго, всеобъемлющаго организма проявляется съ наибольшей силой. Недаромъ поэтому оно — центръ жизни Церкви. Недаромъ поэтому такъ проникновенно, съ такимъ трепетомъ и любовью говорятъ о таинствѣ Евхаристіи и Ildefons Herwegen, и R.

*) Объ этомъ такъ пишетъ Romano Guardini: «Liturgie ist kein blosses Denken, kein blosses Fühlen; es ist in erster Linie Werden, Wachsen, Reifen, Sein. Liturgie ist ein Werden zur Fülle, ein wachsen zur Reife. Alle Natur soll hier erwachen, von der Gnade ergriffen, überbildet, verklart werden»... и еще: «Die Gesamtheit der Schöpfung, hereinbezogen in das Gebetsverhältnis zu Gott; die Fülle der Natur, geweckt und verklart durch die Fülle der Gnade; organisiert durch des dreieinigen Gottes Lebensgesetz.....das ist Liturgie».

Liturgie ist die erloste, betende Schöpfung denn sie ist die betende Kirche» («Vom Sinn der Kirche», 1923, стр. 17, 18. срв. его же «Liturgische Bildung», 1923); далѣе статью Alfons'a Adams'a «Die Gestaltung des Lebens durch die Liturgie» въ сборникѣ «Das Siegel» (ein Jahrbuch Katolischen Lebens) 1925.

**) Такъ напр. говорить объ этомъ Hans Andre: «Irdischer Mittelpunkt dieses mystischen im Weltloges verbundenen Universums ist die Eucharistie, durch die der Gottmensch selbst in eine entelechetisch-organische Verbindung mit uns tritt»... (Die Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung, стр. 85).

Guardini, и Hans André, и Thomas Michel, ибо оно — Святая Святых их вѣры и міросозерцанія. Недаромъ поэтому весь этотъ религиозный подъѣмъ, все это движеніе, связанное тѣснѣйшими узами съ бенедиктинскимъ монастыремъ Maria Laach (около Бонна), однимъ изъ значительнѣйшихъ и *привлекательнѣйшихъ* центровъ религиозной жизни Германіи и съ его аббатомъ I. Herwegen'омъ, носить название «литургическаго»: ибо оно родилось изъ литургіи и благоговѣйнаго созерцанія таинства Евхаристіи и питается имъ. И признавъ здѣсь въ своемъ истокахъ, католицизмъ ощущающій себя прежде всего какъ великій мистическій организмъ, какъ Церковь живую, а не какъ юридическую организацію. Отсюда суровый контрастъ этого движенія къ тому, что можно назвать политическимъ или іезуитскимъ, дипломатически-завоевательнымъ аспектомъ католицизма. Отсюда и горячее сочувствіе ряда представителей этого движенія къ міросозерцанію нашего Православія, съ его космической установкой зрѣнія, со всѣмъ его духомъ древняго христіанства и древне-христіанскаго реализма, съ его несравненной радостью о Воскресшемъ Господѣ и о побѣдѣ надъ смертью съ красотой нашихъ древнихъ литургій, въ которыхъ ярче еще выступаетъ духъ всеединства, духъ соборности, духъ древней Церкви.

Такъ молодой ученый монахъ бенедиктинскаго ордена Dr. phil. P. THOMAS MICHEL'S изъ аббатства Maria Laach пишетъ въ своей статьѣ въ «Literarische Beilage der Kolnischen Volkszeitung» (11 дек 1924 г. по поводу моей книжки «Ostkirche und Mystik»): «Мы иногда, можетъ быть, слишкомъ мало думаемъ о томъ, какія незамѣнимыя цѣнности утратилъ Западъ черезъ разрывъ свой съ первой наслѣдницей древняго эллинистически-христіанскаго духовнаго міра, т. е. съ Восточной Церковью. Зрѣло взвѣсивъ всѣ моменты, мы склонны думать, что Западъ больше нуждается въ Востокѣ, чѣмъ Востокъ въ Западѣ. Ибо, тогда какъ западный чело-вѣкъ по всей своей духовной структурѣ болѣе склоняется къ подчёркиванію прак-тически-нравственнаго и въ области рели-гіи, восточный христіанинъ, по самой природѣ духа своего, гораздо легче поды-мается къ высотамъ созерцательно-мисти-ческой жизни, которая какъ разъ глубо-чайшимъ образомъ питается изъ богослу-жебнo-тайнодѣйственной жизни Церкви...

Западъ съ тѣхъ поръ, какъ онъ пересталъ испытывать восполняющее и углубляющее воздѣйствіе Востока все болѣе сталъ отходить отъ собственнаго прошлаго своего въ первомъ тысячелѣтіи. Особенно въ области литургической жизни можно рас-крыть это съ неопровержимой убѣдительно-стью. Нынѣ, когда Западъ, послѣ без-примѣрнаго заостренія въ теченіе послѣд-нихъ вѣковъ субъективно-индивидуали-стическаго начала во всѣхъ дѣйствіяхъ духовной жизни, снова начинаетъ искать сверхлично-объективной дѣйствительности взоръ его оялять обращается къ Востоку». Въ разбираемой книжкѣ о духѣ Восточной Церкви находятъ себѣ опредѣленное под-твержденіе идеи литургическаго возро-жденія, какъ онъ въ теченіе уже ряда лѣтъ представлены нынѣ аббатомъ мона-стыря Maria Laach Ildefons'омъ Herwegen'-омъ, и удивить это можетъ лишь того, который не видитъ, въ какой высокой степени Восточная Церковь, равно какъ и бенедиктинская община, сохранили бо-гослужебное наслѣдіе ранняго христіан-ства.»

Если представителямъ этого органическо-церковнаго направленія въ католицизмѣ слышатся столь привлекательные для нихъ и родственные тона въ міросозерцаніи и жизни Православной Церкви, то не-удивительно, что и православному сердцу чуются глубоко-родственные вѣянія въ писаніяхъ этихъ представителей католи-ческой мысли. Развѣ не близкіе намъ тона слышатся въ словахъ H. Platz'a, когда онъ опредѣляетъ основную тенденцію католическаго міросозерцанія какъ «theo-zentrischer Realismus» или, когда онъ говоритъ, что католикъ старается взгля-нуть на міръ, исходя «отъ Вышняго и Всеобщаго», т. е. отъ Бога и отъ орга-ническаго объединенія всѣхъ въ Богѣ («man kann.... sagen, dass der Katholik die Welt von oben und vom Ganzen her zu sehen und zu gestalten sucht»..... въ его статьѣ «Katholizismus als Aufgabe» въ «Der Leuchter», 1924 г. стр. 82). Ildefons Herwegen пишетъ о Царствѣ Христа въ литургіи (статья «Christi Königreich in der Liturgie» въ сборникъ его статей «Alte Quellen neuer Kraft», 1920), и мы ощущаемъ въ цитируемыхъ имъ латинскихъ церков-ныхъ гимнахъ и его пропикновенныхъ комментаріяхъ къ нимъ дыханіе того же духа, который живетъ и въ нашихъ див-ныхъ литургическихъ иѣснопѣніяхъ и воз-гласахъ: «Се бо входитъ Ц а р ъ С л а в ы,

се жертва тайная совершена доносится», «Благословенно Царство Отца и Сына и Святого Духа»... А когда R. Guardini пишет о Церкви: «in dem Mass bin ich christliche Persönlichkeit, als ich Glied der Kirche bin, und die Kirche in mir lebendig ist *)» Sprech ich zu ihr, dann sage ich in einem ganz tiefen Verstande nicht «Du», sondern «Ich» *). Sind diese Dinge mir aufgegangen, dann ist mir die Kirche nicht mehr geistige Polizei, sondern Blut von meinem Blut, Fülle, aus der ich lebe» *) («Vom Sinn der Kirche», стр. 33), то не родственные ли это нашему духу тона, не кажется ли, будто мы слышим вдохновенные слова Хомякова, что Церковь для нас не внѣшній авторитетъ, а внутренній принципъ жизни, потокъ объемлющей насъ благодатной жизни? И съ этой точки зрѣнія знаменательны призывы, доносящіяся съ этихъ страницъ, — отказаться отъ выдвиганія на первый планъ внѣшне-юридической, организационной стороны въ воспріятіи Церкви, въ ущербъ жизненному, органическому началу, отъ выдвиганія на первый планъ внѣшнихъ формъ и схемъ въ ущербъ внутренней, живой сущности. Кажется еще одинъ шагъ — и католическая юридика Церкви преодолѣна и преграды между нами пали.

*) Со времени Тридентскаго собора, пишетъ R. Guardini, вмѣсто болѣе древняго представленія о Церкви какъ мистическаго организма «corpus mysticum», «trat der Kirchenrechtliche Begriff einer geordneten Gesellschaft» doch passt er von der Kirchlichen Seinsfülle nur das Aussere. Auch besitzt er geringere religiöse Fruchtbarkeit. Er stellt wohl die starken Kräfte des Politischen und Rechtlichen der Zucht und Treue in das Reich — Gottes — Verhältnis ein, lässt aber die tiefsten religiösen Kräfte nicht recht aufkommen. So lang er vorherrscht, fehlt im Kirchenbewusstsein gerade jenes Lebendige, das liturgisches Verhalten trägt. Anzeichen sind aber da, dass auch diese Zeitweise zurückgedrängte Vorstellungreihe samt dem zu ihr gehörenden Lebensgefühl wieder erwacht. Die aufs Lebendige und Organische gestellte Geistesrichtung, unserer Zeit und ihr starkes Gemeinschaftsbewusstsein deuten darauf hin. Und Bücher wie Andres «Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung» «verheissen Grosses» (Lit. Bildung und passim) стр. 59.

Поэтому такъ близки намъ эти духовныя теченія въ Католичество. Замѣчательная книжка Hans'a André съ ея все-проникающей идеей вселенскости, космичности спасенія, освященія, болѣе того — «обоженія» твари (онъ употребляетъ какъ разъ это излюбленное понятіе восточныхъ нашихъ отцовъ и учителей Церкви) могла бы быть всецѣло написана и православнымъ. Но тѣмъ не менѣе и сторонники литургическаго движенія продолжаютъ съ ревнивой преданностью держаться за авторитетъ Рима и вмѣстѣ съ тѣмъ и за представленіе о Церкви какъ объ авторитетѣ, какъ о чемъ то чему п о д ч и н е н а отдѣльная личность, т. е., стало быть, какъ о чемъ-то для нея внѣшнемъ. *)

Знаменательны во всякомъ случаѣ эти съ такой силой проснувшіяся, глубоко-церковнымъ духомъ исполненныя вѣянія въ католицизмъ. Назрѣваютъ, повидимому времена ко взаимному пониманію. Если духъ жизни преодолѣетъ въ католицизмѣ духъ юридика и если движеніе это распространится, то все живѣе и все съ болѣе полной силой сможемъ мы ощущать другъ друга братьями по духу.

Хотѣлось бы привлечь вниманіе еще на нѣкоторыя книги, связанныя съ этимъ движеніемъ. Такъ на весьма содержательный и привлекательный духовный ежегодникъ «Das Siegel (ein Jahrbuch des Katholischen Lebens) издаваемый друзьями аббатства Maria Laach подъ ред. P. Thomas'a Michels'a (пока вышелъ первый томъ — 1925) Здѣсь интересны превосходные ритмическіе переводы ряда древне-христіанскихъ греческихъ молитвъ — гимновъ Григорія Богослова, молитвы вечерней «Свѣтъ Тихій Святыя славы» и двѣ особенно значительныя статьи — вступительная («Das Siegel. Zur Einführung in das Jahrbuch», дающая весьма тонкую и мѣткую характеристику современнаго духовнаго сотоіянія Германіи и статья A. Adams'a о воспитательномъ значеніи литургіи. Далѣе очень цѣнна серія популярныхъ и популярно-научныхъ работъ по литургикѣ, издаваемыхъ при аббатствѣ Maria Laach подъ ред. аббата Herwegen'a

*) Срв. напр. R. Guardini, «Vom Sinn der Kirche»: «Die Kirche hat Befehlsgewalt gegenüber dem Einzelnen. Sie ist Autorität. Und so sehr die einzelne Persönlichkeit sich Gottunmittelbar Weiss.... trotzdem ist der Kirche untergeben als wie Gott». (стр. 29, 30; курсивъ мой).

«Ecclesia orans» (у Herder'a, въ Фрейбургѣ), гдѣ особенно значительны съ научной точки зрѣнія книжки Р. Odo Casd'a и проф. Baumstark'a, посвященные таинству Евхаристіи и развитію литургіи. При аббатствѣ выходитъ и интересная серія: «Liturgische Volksbüchlein» избранныя (въ нѣмецкомъ переводѣ) мѣста изъ католическихъ богослужебныхъ текстовъ, относящихся къ освященію церковному отдѣльныхъ важнѣйшихъ моментовъ въ жизни человека, подъ слѣд. заглавіями: «Mutter und Kind», «Frohe und ernste Tage», «Auf dem Wege des Friedensein Reisebüchlein», «Die heilige Taufe», «Das heilige Sacrament der Ehe» и т. д. Идеал церковнаго освященія жизни во всѣхъ ея отдѣльныхъ проявленіяхъ является вообще вдохновляющей струей всего этого «литургическаго» движенія).

Въ связи съ этими усилившимися стремленіями къ органической церковности, какъ въ католическомъ, такъ и въ протестантскомъ мірѣ, все яснѣе обрисовывается возможность благотворнаго воздѣйствія духа Православія, православнаго воспріятія Церкви и мистической жизни Церкви — великой, свободной, органической соборности тѣла Христова — на западный христіанскій міръ. Особенно явственно выступаетъ это на одномъ движеніи, глубоко близкаго намъ по своимъ устремленіямъ, зародившагося изъ нѣдръ протестантизма, но стремящагося вернуться къ жизни Вселенской Церкви: къ ея іерархическому строю съ апостольскимъ преемствомъ рукоположенія, къ ея жизни таинствъ, къ ея освященію жизни и таже и тѣла, къ ея христіанскому реализму, къ космическому, соборному размаху ея міросозерцанія, къ ея радости о Воскресеніи Господа и чаянію избавленія и обоженія всей твари. Идея или вѣрнѣе мистическая данность Церкви, объединяющая горнее и нижнее, ближнее и дальнее, ставится этимъ движеніемъ («Hochkirchlich — Oekumenischer Bund» называется онъ и органомъ своимъ имѣетъ въ высшей степени замѣчательный и высоко интересный журналъ «Una Sancta» *) во главу угла, но понимается эта

церковность отнюдь не какъ нѣчто связанное съ внѣшнимъ подчиненіемъ одному авторитетному центру — Риму, а близко къ православной точкѣ зрѣнія. **) Ибо Церковь до ея раздѣленія является нормой для ихъ стремленій.

Интересна та опредѣленность и смѣлость, съ которой констатируется этимъ движеніемъ основной недугъ протестантизма: безграничный индивидуализмъ: «Hier muss die Reform einsetzen; das Verstandnis für die Kirche muss wieder geweckt, die Hochschätzung der Kirche als sichtbarer göttlicher Heilsanstalt muss wieder belebt werden»..... (Вотъ тутъ-то и должно произойти обновленіе: опять должно быть пробуждено пониманіе значенія Церкви, опять оживлено высокое почитаніе ея какъ видимаго божественнаго установленія, домоустроительницы спасенія нашего»... — «Una Sancta», 1925, №4, стр. 59.). Въ связи съ этимъ основнымъ заданіемъ своимъ, Hochkirchlich — Oekumenischer Bund считаетъ своей обязанностью «выступить за возстановленіе достоинства древней нераздѣльной Церкви тамъ, гдѣ оно подверглось забвенію, именно:

1. За возстановленіе авторитета Христомъ установленнаго священноначалія церковнаго (heil. Anites der Kirche) и епископскаго строя съ апостольскимъ преемствомъ.

2. За признаніе объективнаго характера св. таинствъ и за тщательное подготовленіе вѣрующихъ къ пріятію ихъ во спасеніе и на пользу.

3. За возстановленіе древне-христіанской литургіи, въ особенности же за возстановленіе значенія таинства Евхаристіи какъ центра и основы всей богослужебной жизни христіанской». («Una Sancta» №1, стр. 3).

Недаромъ поэтому въ томъ же первомъ № своемъ печатаетъ «una Sancta» выдержки изъ 95 тезисовъ пастора Hanssen'a (протестанта) по вопросу о реформации протестантизма (обнародованныхъ имъ въ 1917 году — годъ 400 лѣтняго юбилея реформации) и всецѣло присоединяется къ нимъ. Приведу нѣкоторые, наиболѣе характерные изъ этихъ тезисовъ:

адресъ редакціи: prof. Dr. v. Martin, München, Parzivalstr. 19.

**) Нѣкоторый уклонъ къ католич. точкѣ зрѣнія или нѣкоторая неясность ощущается нами въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ говорится о Церкви какъ объ авторитетѣ.

*) Выходитъ въ Германіи съ января 1925 г., пока (июнь 1925 г.) вышло 5 №№; адресъ конторы журнала: Berlin, Charlottenburg. 4, Kantstr. 9-A, Geschäftsstelle des Hochkirchlich — Oekum. Bundes;

4. Реформація может по праву быть названа деформацией, ибо ея добрыя намерения въ значительной степени закончились фiasco.

5. Реформація Церкви была тогда необходима, но происшедшая была неудачна.

8. Существенный признакъ Церкви Иисуса Христа — ея кааоличность (соборность).

10. Поскольку протестантскія церкви потеряли сознание кааоличности (соборности), постольку отпали онѣ отъ истинной Церкви Христовой.

19. Истинна, довѣренная Церкви, может быть лишь одна и не мѣняется въ теченіе времени, такъ и Источникъ ея непреложенъ, что давало спасеніе первымъ христіанамъ, то и намъ дастъ спасеніе.

20. Все, что для насъ сдѣлалъ Божественный Спаситель, имѣетъ не индивидуальное лишь значеніе, а соборное и всеобщее.

22. Церковь есть тѣло Господне; кто не членъ Церкви, тотъ не членъ тѣла Христова.

27. Признавать Священное Писаніе за единственный источникъ познанія и за единственную норму есть односторонность». и. т. д. (см. «Una Sankta» №1, стр. 10-11).

Однако и на положительную роль протестантизма въ пробужденіи и углубленіи религиознаго чувства не закрываютъ глазъ участника.

Но не столько полемическая сторона, мѣткая и убѣдительная съ точки зрѣнія Православія, интересна и привлекательна въ этомъ движеніи, сколько, повторяю, его положительный паосъ объективности, паосъ соборности, космическаго пониманія христіанства. Въ связи съ этимъ углубляется понимание Воскресенія Христова. «Мы усматриваемъ въ пасхальномъ событіи тотъ пунктъ исторіи, въ которомъ только и открывается весь смыслъ исторіи *). Въ воскресшемъ Христѣ падшій міръ въ потенціи уже возстановленъ, уже достигъ совершенства... А какъ послѣдняя отдаленная цѣль всего земнаго развитія раскрывается намъ въ пасхальномъ событіи претвореніе (не только) всего земнаго черезъ Христа и полное его объединеніе съ Божественнымъ **) путемъ смерти и воскресенія.

Болѣе ясно опредѣляется для насъ эта цѣль творенія черезъ фактъ полного, т.е. тѣлеснаго воскресенія Иисуса, фактъ, который отжившимъ теперь поколѣніемъ не могъ быть болѣе понятъ во всемъ центральномъ значеніи его, нынѣ же опять воспринимается какъ самое важное во всемъ этомъ событіи *)..... Лишь духовно-тѣлесная жизнь заслуживаетъ съ точки зрѣнія Божія плана, въ полномъ смыслѣ слова названія жизни. Лишь если Христосъ въ полномъ обладаніи человѣческаго существа вернулся къ ученикамъ своимъ, лишь тогда истинно возсталъ Отъ мертвыхъ». (Pfarrer G. Glinz, Mülheim (Schweiz): «Ostern» «Una Sankta» 4.

Отсюда важность объективно-даннаго, важность принципа видимости и тѣлесности и въ жизни Церкви: «Mit der sichtbaren Kirche erlisch — man habe es wahr oder nicht — weist auch die unsichtbare. So sehr ist, einem nicht aufzuhebenden göttlichen Gesetz».

Направление христіанской мысли, сдѣлавшее, подобно разсматриваемому, центромъ и исходнымъ пунктомъ своихъ чаяній и устремленій воскресеніе Господа во плоти, говоритъ намъ близкимъ и дорогимъ для насъ языкомъ. Изъ этого краткаго обзора ряда современныхъ теченій въ западномъ христіанствѣ вырастаетъ надежда, что, какъ воскресеніе Христово явилось основой всей апостольской проповѣди, основоположнымъ камнемъ всего христіанства, такъ и теперь эта вѣра въ воскресеніе Господа во плоти можетъ явиться той центральной базой, тѣмъ жизненнымъ нервомъ, изъ котораго вырастаетъ сближеніе между собою въ духѣ тѣхъ, кто готовы восклицать Воскресшему словами Церкви: «Поклоняемся святому Твоему воскресенію». Ибо воскресеніе Христово стало и есть основа новаго міропорядка, новаго міросозерцанія — изъ воскресенія Христова органически вырастаетъ спасеніе и освященіе твари и жизни Церкви.

Николай Арсеньевъ.

*) Курсивъ автора.

*) Курсивъ автора.

НЕОТОМИЗМЪ.

(Garigou-Lagrange. O. P. «Le sens commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques» и Jacques Maritain. «Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre»).

Католичество, несмотря на кажущуюся статичность его догматической системы и упорное противление всѣмъ умственнымъ движеніямъ новаго времени, обладаетъ большой умственной энергіей, которой оно все вновь и вновь создаетъ въ своихъ нѣдрахъ умственное возрожденіе. Еще не такъ давно на шумѣло въ католическомъ мірѣ движеніе модернизма, которое хотѣло примирить католическую вѣру съ современной наукой и современнымъ обществомъ, боролось съ схоластическимъ рационализмомъ и пыталось опереться въ этой борьбѣ на иррационалистическую философію Бергсона. Блондель, Лабертоньеръ, Маруа были главными представителями философскаго модернизма во Франціи и они остались вѣрны католичеству и послѣ осужденія модернизма Ватиканомъ, въ отличіе отъ Луази, который совсѣмъ ушелъ отъ христіанства. Но модернистское движеніе, въ которомъ были и положительные элементы, обезпокоило не только Ватиканъ и вызвало противъ себя реакцію не только официальной церковной власти, — оно обезпокоило католическую философскую мысль и вызвало противъ себя цѣлое умственное движеніе, которое можетъ быть названо неотомизмомъ. Движеніе это представлено во Франціи такими тонкими мыслителями, какъ доминиканецъ Гаригу-Лагранжъ и Жакъ Маритенъ. Католическая мысль отвѣтила на опасность модернизма попыткой создать нѣчто въ родѣ томистскаго ренессанса, — обновленія и развитія классическаго католичества. И это классическое католичество прежде всего латинское по своему духу. Германское католичество, которое сейчасъ тоже очень усиливается, носить другой характеръ и отражаетъ иной духовно — культурный типъ. Св. Тома Аквинатъ и есть величайшій гений и самый могущественный представитель классическаго духа латинской католической ортодоксіи. Латинскій гений любить ясность и четкость мысли, отталкивается отъ германской и славянской туманности и не оформленной мистичности, вѣрить въ естественный разумъ, въ естест-

венный солнечный свѣтъ міроздація, онъ классиченъ въ своемъ мышленіи, не любитъ ирраціональной романтики мысли и естественно склоненъ къ реализму, готовъ вѣрить въ реальность вещей. Почему модернизмъ вызвалъ такое безпокойство, почему латинская католическая мысль дѣлаетъ напряженный творческій усилій опровергнуть модернизмъ, одолѣть его на философскомъ полѣ битвы? Книги Маритена и Гаригу-Лагранжа очень много даютъ для пониманія смысла томизма, значенія философіи Св. Тома для католической Церкви, для судьбы религіи. Это очень интересные книги, очень остро ставящія проблемы. Читая ихъ, очень сильно чувствуешь, насколько нашъ духъ не похожъ на духъ латинскій. «Модернизмъ» въ широкомъ смыслѣ есть лишь одно изъ проявленій того духа современности, который вызываетъ энергичную реакцію неотомизма. Латинская католическая мысль въ лицѣ неотомизма испугалась разрушенія религіозныхъ реальностей, испугалась разрыва съ классической античностью, столь помогающей повсюду установить формы, различія и границы, испугалась гибели естественнаго разума и погруженія въ ирраціональный хаосъ. Она умно и тонко вступилась за философію здраваго смысла (*le sens commun*), какъ за вѣчную философію естественнаго разума, познающаго естественный міръ. И Маритенъ и Гаригу-Лагранжъ видятъ въ новой философіи, у Декарта, Канта, Гегеля, Бергсона, постепенное разрушеніе интеллекта, естественнаго разума. Но почему имъ такъ дорогъ интеллектъ, дорогъ не только философски, но и религіозно, почему отрицаніе интеллектуализма Св. Тома Аквината есть ересь, осужденная Ватиканскимъ Соборомъ? Интеллектъ для Св. Тома Аквината былъ единственнымъ органомъ, который воспринимаетъ и познаетъ объективныя реальности, черезъ который происходитъ сопряженіе съ бытіемъ. Интеллектъ въ томистской философіи имѣетъ конечно, другое значеніе, чѣмъ въ современной философіи. И претензіи со-

временных кантIANцев или бергсонIANцев быть меньше рационалистами, чем великий святой и мыслитель средневековья, конечно, смѣшны. Отрицание и разрушение интеллекта для томистов есть отрицание и разрушение бытия, отрицание и разрушение религиозных реальностей, исключительное отвержение въ субъективный мѣръ. Интеллектуализмъ означаетъ онтологизмъ. Антиинтеллектуализмъ, иррационализмъ есть отрицание религиозных реальностей, замѣна ихъ религиозными переживаниями. Это и есть путь, которымъ шелъ Декартъ, перенесшій центръ тяжести съ бытия на сознание, и Лютеръ все обратившій въ субъективную вѣру. Интеллектуализмъ обосновывается закономъ тождества. Борьба за интеллектуализмъ, за философію естественнаго разума и здраваго смысла превращается въ борьбу за бытіе, за объективную реальность Бога и природнаго міра. Не мѣшаетъ только напомнить, что въ эпоху Св. Тома Аквината, аристотелевская философія, которая воспринималась, какъ аверроизмъ, считалась разрушающей религію и была осуждена католической церковью, а самъ Св. Тома считался крайнимъ новаторомъ, модернистомъ и даже предшественникомъ антихриста. (См. Petiot, O. P. «Saint Thomas d'Aquin. La vocation. L'œuvre. La vie spirituelle»).

Такова одна сторона паюса томизма, это есть паюсъ религіознаго реализма, объективизма и онтологизма. Но есть и другая сторона, не меньше важная. Св. Тома Аквинатъ въ классической формѣ установилъ различіе между естественнымъ и сверхъестественнымъ, между твореніемъ и Творцомъ, между міромъ и Богомъ. Современные томисты считаютъ это величайшимъ его дѣяніемъ. Этимъ Св. Тома опредѣлилъ и ограничилъ область естественной философіи, которая естественнымъ разумомъ познаетъ естественный мѣръ. Философія не должна быть религіозной, мистической философіей, она должна быть рациональной, естественной философіей. Жильсонъ считаетъ Св. Тома Аквината первымъ настоящимъ, чистымъ философомъ послѣ заката греческой философіи, такъ какъ въ серединѣ была лишь религіозная, мистическая философія, т. е. теософія (см. его книгу «Le thomisme»). На ряду съ естественной философіей Св. Тома Аквинатъ устанавливаетъ область теологіи, которая имѣетъ дѣло съ сверхъестественнымъ откровеніемъ и дѣйствіемъ бла-

годати, и область мистики, которая есть созерцаніе Бога и слияніе съ Богомъ. Все распределено, всему отведено свое мѣсто, получается стройная іерархическая система, въ которой не допускаются никакія смѣшенія. Св. Тома есть геній мѣры, равновѣсія, въ немъ по истинѣ есть что-то отъ античнаго духа, въ немъ нѣтъ разверзающейся безконечности. По сознанию томистовъ строгое раздѣленіе между естественнымъ и сверхъестественнымъ есть краеугольный камень христіанства. Всякое нарушеніе этой противоположности между естественнымъ и сверхъестественнымъ ведетъ къ пантеизму и міробожествленію. И томисты подозрѣваютъ въ этомъ уклонѣ платонизмъ. Для платонизма эпирической, природный мѣръ вкорененъ въ мѣрѣ идей, а идеи пребываютъ въ Богѣ, между Богомъ и міромъ нѣтъ пропасти. Это есть платоновскій онтологизмъ, который въ новой философіи представленъ Малбраншемъ и Розмини. Онтологизмъ Розмини былъ осужденъ Ватиканомъ. Восточное христіанство, православная мысль тоже вѣдь есть онтологизмъ платоновскій, а не аристотелевскій. Томизмъ полагаетъ, что Аристотель навѣки вѣковъ установилъ основы естественной философіи, которая познаетъ реальности, связываетъ съ бытіемъ, не допускаетъ смѣшенія между Богомъ и міромъ. Св. Тома Аквинатъ дальше развилъ и согласовалъ съ христіанскимъ откровеніемъ эту вѣчную философію. Это есть единственная здоровая, поддерживающая экилибръ, не допускающая крайностей и срывовъ, классическая философія. Всякій философскій мистицизмъ представляется томистамъ опаснымъ и порождающимъ ереси. Они боятся гностицизма, къ которому склонны были восточные учителя Церкви, Св. Климентъ Александрийскій, Оригенъ, Св. Григорій Нисскій, платоники по своей традиціи. Гностицизмъ, мистицизмъ, онтологизмъ платоновскаго типа также враждебенъ томистамъ, какъ и модернистическій иррационализмъ и агностицизмъ. Свои надежды на католическое латинское возрожденіе неотомисты связываютъ не только съ укрѣпленіемъ сверхъестественнаго откровенія и теологіи его изучающей, но и съ своеобразнымъ пріятіемъ естественнаго міра, естественнаго разума, естественнаго познанія, естественной справедливости и съ этой «естественностью» связанной цивилизаціи. Неотомисты разомъ и «сверхъестественники»

и «естественники». Для них природный мир не есть только порождение грѣха и отпаденіе отъ Бога, но въ своей «естественности», внѣбожественности онъ имѣть вѣчное право на существованіе, оправданъ въ своей противоположности «сверхестественному», хотя и подвергается организованнымъ дѣйствію благодати. У Маритена есть настоящий философскій пафосъ, любовь къ безкорыстному, естественно-разумному знанію, есть вѣра въ справедливость и разумность естественнаго порядка. Неотомисты — оптимисты. Это характерная ихъ черта. Ихъ міросозерцаніе не трагическое. Они спасаются отъ трагизма въ своемъ классическомъ идеалѣ. Этому теченію чужда апокалиптическая и эсхатологическая настроенность. Его представители мало чувствуютъ мировую катастрофу. Они мало интересуются проблемами философіи исторіи. У нихъ нѣтъ устремленности къ преображенію міра. Это очень характерно для католической мысли.

Но неотомисты не хотятъ быть простыми реставраторами средневѣковья, они хотятъ быть по своему современными людьми, хотя и враждебны всему, что «модерно». Маритенъ утверждаетъ, что Св. Оома Аквинатъ апостолъ новаго времени, потому что новое время прежде всего болѣе разрушеніемъ интеллекта, болѣзнью сознанія, и интеллигентализмъ Св. Оомы Аквината лучше всего поможетъ бороться съ этой болѣзнью (см. его «Saint Thomas d'Aquin apôtre des temps modernes»). Неотомизмъ быть можетъ единственное философское теченіе въ современной Франціи, которое вѣритъ въ бытіе и знаетъ, за какую реальность оно борется. Фран-

цузская академическая философія окончательно безразлична стала къ своему предмету, т. е. къ реальности, и повидимому гордится своимъ безразличіемъ, своей неспособностью отнестись свое познаніе къ бытію. Во Франціи несомнѣнно есть католическое движеніе, оно захватываетъ молодежь, оно носитъ иной характеръ, чѣмъ романтическое католичество конца XIX вѣка, оно болѣе реалистично, активно, классично по своимъ идеаламъ, связано съ націонализмомъ, хочетъ устроения жизни. Неотомизмъ выражаетъ это направленіе. Ж. Маритенъ очень популяренъ въ католическихъ кругахъ, особенно среди молодежи. И очень характерно, что онъ былъ анархистомъ и бергсоніанцемъ и былъ обращенъ въ католичество величайшимъ католическимъ писателемъ Франціи новѣйшаго времени. — Л. Блуа. Но самъ Л. Блуа, художникъ, а не философъ въ своемъ мышленіи, былъ чело-вѣкомъ апокалиптическаго и пророческаго духа, который ни въ какія томистскія рамки не могъ быть вмѣщенъ. Намъ необходимо знать это серьезное теченіе западной религіозной мысли, хотя наша собственная религіозная мысль идетъ совсѣмъ другими путями. Намъ чужды и Аристотель и Св. Оома Аквинатъ, мы платоникимъ по своей традиціи и нѣтъ для насъ такого разрыва между естественнымъ и сверхестественнымъ. Мы болѣе вѣримъ, что міръ и чело-вѣкъ и всякое подлинное бытіе вкоренены въ Богѣ, что божественная энергія пронизываетъ природный міръ, что совсѣмъ внѣбожественны лишь грѣхъ и зло. Послѣ явленія Христа измѣнился чело-вѣкъ и міръ, Творецъ и творение соединены.

Николай Бердяевъ.

КАТОЛИЧЕСКІЙ БОГОСЛОВЪ О РУССКОЙ РЕЛИГІОЗНОЙ ПСИХОЛОГИИ.

Orientalia Christiana. № 11. Septembre-Novembre 1924. — Michel D'Herbigny, Président de l'Institut Pontifical Oriental. *L'âme religieuse des russes d'après leurs plus récentes publications.* — № 12. Décembre 1924 — Februario 1925. — Informations sur l'orthodoxie russe à l'étranger.

О. Д'Эрбиньи имѣетъ въ Католической Церкви официальное признаніе лучшаго знатока Православной Церкви. Его перу принадлежатъ многочисленныя сочиненія и статьи, свидѣтельствующія

о большой начитанности въ этой области. Мѣсто, которое онъ занимаетъ — президента Восточнаго Понтификальнаго Института въ Римѣ указываетъ на авторитетность его отзывовъ, которые мы мо-

жемъ принимать, какъ весьма близкое отраженіе взглядовъ правящихъ круговъ Католической Церкви. Ученый богословъ, авторъ фундаментальнаго труда: *Theologicae Ecclesiae* (2 тома), Д'Эрбиньи получилъ и литературное признаніе. Его книга: «Un Newman russe. Vladimir Soloviev», выдержавшая три изданія, удостоена преміи Французской Академіи.

Интересъ Д'Эрбиньи къ Русской Православной Церкви не ограничивается областью богословія. Онъ принадлежитъ къ числу тѣхъ представителей Католической Церкви, которые проявляя самую большую сердечность по отношенію къ русскимъ эмигрантамъ. Его обширныя связи во Франціи, въ Бельгіи и въ Римѣ позволили ему оказать воздѣйствіе на самые вліятельные католическіе круги и побудить ихъ оказывать различныя виды помощи. Стараніямъ его мы между прочимъ обязаны открытію русскаго студенческаго общенія въ Лиллѣ въ домѣ, предоставленномъ иезуитомъ о. Бондюземъ, и гдѣ русскимъ студентамъ разрѣшено было устроить домовую православную церковь. Ни одна просьба, обращенная къ о. Д'Эрбиньи о содѣйствіи отдѣльнымъ русскимъ семьямъ, находящимся въ бѣдственномъ положеніи, никогда не оставалась имъ безъ вниманія. Этотъ ученый богословъ и церковный дѣятель, у котораго каждый часъ расписанъ, находитъ всегда время для тѣхъ, кто нуждается въ его помощи и поддержкѣ.

Мнѣ пріятно здѣсь выразить дань самой искренней и глубокой благодарности о. Д'Эрбиньи за все добро, которое онъ дѣлаетъ, въ духѣ такого истинно христіанскаго милосердія. И мнѣ жаль, что, переходя теперь къ предмету настоящей замѣтки, къ новѣйшему этюду о. Д'Эрбиньи о русской религиозной психологіи, я вынужденъ дать отзывъ нѣсколько иной, чѣмъ тотъ, котораго ожидаетъ читатель послѣ этихъ вводныхъ словъ.

Очеркъ начинается прекраснымъ изложеніемъ идеологіи большевизма примѣнительно къ религіи и воспитанію. Авторъ пользуется для этого совѣтскими изданіями, въ коихъ теорія коммунизма изложена Бухариннымъ, Преображенскимъ и Мининымъ. Онъ приводитъ длинныя выдержки отсюда, а также изъ «Извѣстій», далѣе ссылается на письма изъ Россіи и статьи Саролеа. Въ результатъ получается живое и потрясающее изображеніе

деморализаціи, вносимой большевиками въ населеніе школой и пропагандой.

Этой мрачной и вѣрной картинѣ авторъ, изъ желанія быть безпристрастнымъ противопоставляетъ нѣсколько страницъ о тѣхъ кто пребываютъ въ вѣрѣ. Но тутъ мы сразу видимъ, какъ мало одного желанія быть безпристрастнымъ, чтобы проявить дѣйствительную объективность, если душа не лежитъ къ тому, что хочешь похвалить.

Уже читая большевистскія выдержки, въ коихъ указывается какимъ прекраснымъ орудіемъ агитстической пропаганды является вскрытіе мошей, авторъ, въ примѣчаніи считаетъ нужнымъ подтвердить, что позидеому, въ пѣснопольныхъ случаяхъ, содержаніе ракъ православныхъ мошей не соответствовало тому, что о нихъ говорило духовенство *). Очевидно, авторъ считаетъ возможнымъ вѣрить большевикамъ, когда дѣло касается православныхъ святыхъ. Въ противовѣсть этому, онъ приводитъ протоколъ, составленный большевиками при вскрытіи мошей бл. Андрея Боболы, почитасмаго католиками, удосговѣряющій пахожденіе тѣла святого. Одно это противоиоставленіе достаточно характеризуетъ объективность изслѣдователя. — Далѣе, указывая на число жертвъ большевистскаго гоненія на церковь, авторъ отмѣчаетъ кажущееся ему противорѣчіе, приводимыхъ нашими Церк. Вѣдомостями. Самъ онъ приводитъ, однако, имена 25 убитыхъ и трехъ погибшихъ въ тюрьмахъ епископовъ. Этому списку авторъ считаетъ возможнымъ предпослать лишь слѣдующее замѣчаніе: «Если поводъ къ обвиненію былъ порою обоснованъ, все же часто убійцъ вооружала антихристіанская ненависть».

Что сказать по поводу такой оцѣнки нашихъ мучениковъ?

Осенью 1923 года въ русскомъ православномъ приходскомъ Собраніи въ Парижѣ защитникъ убійскаго Митрополита Петроградскаго Венямина на совѣтскомъ судѣ г. Гуревичъ дѣлалъ докладъ объ этомъ процессѣ. Еврей-адвокатъ нашелъ ноты для выраженія благоговѣйнаго уваженія къ мученику Православной Церкви, которыхъ къ сожаленію мы тщетно стали бы искать въ отзывахъ католическаго знатока нашей Церкви.

Даже въ главѣ, посвященной тѣмъ,

*) *Orientalia Christiana*, № 11, p. 9.

кто пребыли твердыми въ своей вѣрѣ, мы съ сожалѣніемъ встрѣтили повтореніе съ чужихъ словъ инсинуаций на Патріарха Тихона по поводу извѣснаго акта признанія совѣтской власти.

Въ результатѣ, въ описаніи положенія въ Совѣтской Россіи создается впечатлѣніе одной безпросвѣтной ночи и впечатлѣніе это не ослабляется тусклыми колебаніями свѣтлыхъ полутьней, которыя набрасываетъ авторъ, полагающій, что этимъ онъ отдастъ должную дань безпристрастію. О. Д'Эрбиньи охотно приводитъ выдержки писемъ изъ Россіи. Письма безспорно являются драгоцѣннымъ источникомъ освѣдомленія о настроеніяхъ въ совѣтской Россіи; но этимъ источникомъ надо пользоваться съ большою осторожностью, ибо освѣщеніе фактовъ въ нихъ, конечно, субъективное. О. Д'Эрбиньи попалъ письма, въ которыхъ наводилась критика на Патріарха. Но видно онъ не читалъ или не придавалъ значенія многочисленнымъ свидѣтельствамъ объ обновленіи иконъ и куполовъ, о небываломъ религіозномъ подъемѣ, порою охватывающемъ массы, напр. хотѣ бы послѣ освобожденія Патріарха. То, что намъ извѣстно по многочисленнымъ свидѣтельствамъ, какъ письменнымъ, такъ и устнымъ отъ лицъ, пріѣзжающихъ изъ Россіи, указываетъ на то, что силою вещей въ области религіозной и моральной люди разслоились тамъ на двѣ, конечно, неравныя группы: лагерь большевиковъ и сѣрая безразличная масса людей, подчинившихъ имъ разумъ и совѣсть; — и люди, сохранившіе и то и другое, прошедшіе и готовые пройти черезъ огненные испытанія. Иначе и быть не можетъ въ присутствіи той гигантской борьбы Добра и Зла, ареной коей сдѣлалась Россія. Не тусклыми тѣни колеблющихся людей, а подвижники, слуги Христа (хотя бы ихъ было меньшинство) вотъ, что противопоставляется слугамъ антихриста. Въ первые вѣка христіанства истинная Церковь была въ катакомбахъ, въ наше время въ Россіи въ тюрьмахъ и изгнаніи, кромѣ тѣхъ, кто чудомъ и промысломъ Божиимъ остались еще на свободѣ, и живутъ въ безпрерывномъ ожиданіи ареста и заточенія. Нельзя считать это меньшинство какой то *quantité négligeable*. Исторію дѣлаетъ всегда меньшинство, а не сѣрая масса.

Чтобы не быть голословнымъ я сошлюсь на того же г. Саролеа, котораго цитируетъ нашъ авторъ. — Мнѣ лично пришлось

слышать на одномъ Собраніи въ Парижѣ, какъ г. Саролеа говорилъ о совершенно исключительномъ религіозномъ настроеніи въ Россіи, подобно коему онъ никогда и нигдѣ не наблюдалъ.

Всѣ такіе факты о. Д'Эрбиньи считаетъ очевидно преувеличенными, ибо его мнѣніе о православіи давно составлено. Оно выражается его заключительными словами въ главѣ о пребывавшихъ твердыми въ вѣрѣ. Призывая православныхъ къ воссоединенію со Вселенскою Церковью, онъ добавляетъ: «Московский Кардиналъ былъ бы самымъ дѣятельнымъ органомъ возстановленія духовной и національной жизни дорогой Россіи!» (1)

Вторая часть очерка о. Д'Эрбиньи посвящена религіозной психологіи русскаго бѣженства, на основаніи русскихъ книгъ, сборниковъ, журналовъ и газетъ, издаваемыхъ за границей.

Здѣсь авторъ обнаруживаетъ отличающую его обширную начитанность. Едва ли среди русскихъ найдется много людей, которые могли бы съ нимъ соперничать въ этомъ отношеніи. *)

Всѣ эти познанія, эта большая, продѣланная авторомъ работа — помогаетъ ли ему дѣйствительно найти ключъ къ русской душѣ, понять, чѣмъ она страдаетъ, что ей дорого?

Къ сожалѣнію, мы должны сказать — мало помогаетъ. О. Д'Эрбиньи жалуется, что «восточные диссиденты» не могутъ понять внутренней сущности духовной жизни католиковъ **), и мы готовы признать, что онъ по своему часто правъ, но тотъ же упрекъ можетъ быть обращенъ къ нему нами. Такъ, разбирая сборникъ: «Православіе и культура» (Берлинъ, 1923) онъ находитъ «утомительными» повторяющіяся утвержденія авторовъ о великомъ значеніи православія въ мірѣ. «Бѣженцы нуждаются въ другой пищѣ. Ихъ надо наставлять» (курсивъ подлинника). Мы можемъ легко себя представить, что разумѣтъ авторъ подъ этими наставле-

*) Конечно попадаютъ, несмотря на это нѣкоторые промахи напр. упоминаніе однимъ мальчикомъ въ мемуарахъ Н. Н. Львова иконы Георгія Побѣдоносца заставляетъ автора предполагать, что мальчикъ называлъ Св. Георгія Побѣдоносцевымъ, спутавъ его имя съ знаменитымъ Оберъ-Прокуроромъ Синода.

**) И 11, р. 102.

ниями»: очевидно ему не показались бы утомительными восхваления католической религии. Это и естественно со стороны католика. Но может ли он ожидать того же от православных писателей?

Излагать подробно эту часть очерка о. Д'Эрбиньи было бы трудно: пришлось бы вместе с ним подвергать разбору отдельные статьи и книги. Мы предпочитаем остановиться на некоторых упреках, которые он дѣлает и которые мы признаем заслуживающими серьезного внимания. о. Д'Эрбиньи, къ сожалѣнію съ полнымъ основаніемъ упрекаетъ нашу церковную организацию въ бѣженствѣ въ чрезвычайной легкости, съ которой даются разводы. Намъ тяжело слышать этотъ упрекъ изъ устъ неправославнаго духовнаго лица, но мы признаемъ, что злоупотребленіе разводами есть несомнѣнно печальное и соблазнительное явленіе, на которое пора обратить вниманіе; нельзя допускать, чтобы Церковь извлекала источникъ доходовъ, потворствуя распушенности нравовъ и разложенію семьи. *)

Намъ уже приходилось отмѣтить доверчивость, съ которой авторъ относится порою къ слухамъ, неблагоприятнымъ Православной Церкви. И здѣсь мы снова вынуждены предостеречь его отъ этого слишкомъ легкаго повторенія непроверенныхъ рассказовъ, des «on dit», о разногласіяхъ между епископами и междупереходныхъ треніяхъ **). Конечно, въ этой области человѣческихъ отношеній, къ сожалѣнію, часто бываетъ неблагополучно, но постороннему «благожелательному» наблюдате-

лю всего естественнѣе казалось бы воздерживаться отъ сужденія въ домашнихъ дрязгахъ. Къ тому же онъ долженъ знать, какъ часто самый благополучный по внѣшности фасадъ таитъ не меньше слабостей и человѣческой немощи. Въ свое время послѣдователи модернизма воспламенились было рвеніемъ къ очищенію Католической Церкви отъ ея скрытыхъ недуговъ, но движеніе это было тотчасъ же прекращено запретомъ папы. Наши грѣхи велики. За то, по крайней мѣрѣ, никакой внѣшней авторитетъ не покрываетъ ихъ, и каждый изъ насъ, оставаясь вѣрнымъ сыномъ Православной Церкви, можетъ безстрашно указывать на тѣ или инныя язвы церковной жизни и предлагать средства для ихъ лѣченія.

Еще одинъ упрекъ, дѣлаемый авторомъ, справедливъ и заслуживаетъ полного нашего вниманія: это завязаное и огульное осужденіе католичества со стороны некоторыхъ писателей нашихъ и іерарховъ. Пусть о. Д'Эрбиньи самъ порою грѣшитъ противъ безпристрастія, *) не менѣе того онъ правъ, когда упрекаетъ православныхъ писателей во внѣшнемъ отношеніи къ католичеству. Вѣдь прочли же мы въ одномъ русскомъ сборникѣ аналогію между католичествомъ и... большевизмомъ! Что подобныя утвержденія могутъ серьезно высказываться, это свидѣлствуетъ только о крайней впечатлительности и не меньшемъ недостаткѣ элементарнаго знакомства съ предметомъ, о которомъ высказы-

*) Католическая Церковь, какъ извѣстно, не признаетъ разводовъ, но на практикѣ допускается обходъ — аннулированіе брака, признаніе его несостоявшимся. Намъ извѣстенъ такой случай признанія недействительности брака, послѣ нѣсколькихъ лѣтъ супружеской жизни и появленія на свѣтъ дѣтей. Такие фокусы являются не меньшимъ злоупотребленіемъ, чѣмъ разводъ безъ законныхъ основаній.

*) Впрочемъ самъ авторъ, хотя и посвятилъ цѣлую главу «братскимъ ссорамъ», предлагаетъ на нихъ не останавливаться, и отдаетъ должное набожности русскихъ православныхъ людей, которые умѣютъ отличать санъ духовнаго лица отъ его личнаго характера и воздавать должное и такимъ пастырямъ, которымъ лично не сочувствуютъ. (р. 82).

*) Въ видѣ примѣра приведемъ отношеніе о. Д'Эрбиньи къ Достоевскому. Мы понимаемъ, что онъ можетъ возставать противъ рѣзкихъ и чрезмѣрныхъ выпадовъ Достоевскаго противъ католичества. Но самъ онъ въ силу этого, теряетъ всякую мѣру въ критикѣ нашего писателя. Онъ считаетъ направленіе Достоевскаго не только антикатолическимъ, но и «антигуманнымъ», «антирусскимъ», «антимонархическимъ», «антихристіанскимъ». Онъ ждетъ того русскаго писателя, который обличитъ въ этомъ Достоевскаго (II, р. 91). Мы можемъ съ своей стороны поставить автору вопросъ: можетъ ли русская душа быть понятна тому, кто настолько не понимаетъ Достоевскаго? Почтенный авторъ книги о Вл. Соловьевѣ, которому онъ такъ сочувствуетъ, могъ бы почерпнуть инныя разсужденія въ его «Трехъ рѣчахъ въ память Достоевскаго».

вается подобное суждение. Такія разсужденія расчитаны на полуобразованную среду, въ которой возбуждены національныя струны, но чувство отвѣтственности за печатное слово должно побуждать насъ къ большей осторожности въ сужденіяхъ.

Православному русскому человѣку должно быть оскорбительно такое ненавистничество къ Католической Церкви. Въдѣ въ немъ чувствуется какой то суевѣрный страхъ передъ соблазномъ пропаганды и желаніе во что бы то ни стало отъ него отгородиться. Неужели намъ такъ приходится опасаться за крѣпость своей вѣры? За эти пять лѣтъ бѣженства, или семь лѣтъ со дня водворенія большевистской власти, могутъ ли католики похвастаться большими побѣдами въ области пропаганды среди бѣженцевъ? Да, кое кто перешли въ католичество — одни по убѣжденію, и въ этомъ имъ судья ихъ совѣсть, другіе по впечатлительности или изъ матеріальныхъ видовъ. Мы можемъ жалѣть тѣхъ, кто отъ насъ отбѣлились, но проиграла ли Церковь отъ ихъ ухода? Не желая никого обижать, мы можемъ быть совершенно спокойны на этотъ счетъ. Другое дѣло — дѣти. Здѣсь, къ сожалѣнію приходится наталкиваться иногда на случаи, когда благотворительность служить цѣлямъ пропаганды. Пусть въ этомъ не повинны такіе высокочтимые іерархи, какъ кард. Мерсье, но даже и въ его епархіи не всѣ исполнители стоятъ въ этомъ отношеніи на той же высотѣ христіанской терпимости. Конечно, для убѣжденного католика спасеніе схизматика является богоугоднымъ дѣломъ, но въ нашихъ глазахъ цѣль не оправдываетъ средства, и недопустимо злоупотребленіе довѣріемъ родителей, вынужденныхъ, въ силу недостатка средствъ, ввѣрять воспитаніе дѣтей католической благотворительности.

Эти единичныя прискорбныя явленія не могутъ умалить нашего благодарнаго чувства къ безкорыстной помощи, которая спасла столькихъ изъ нашихъ соотечественниковъ. Отвѣтственность родителей не снимается съ нихъ, когда они отдають дѣтей въ школы. Въ крѣпкихъ религіозныхъ семьяхъ дѣти едва ли легко измѣнятъ вѣрѣ отцовъ.

Если мы будемъ сами крѣпко и стойко блюсти эту вѣру, то никакая пропаганда не можетъ быть страшна для насъ или для нашихъ дѣтей. Оставаясь твердыми въ своей вѣрѣ, мы можемъ съ должнымъ уваженіемъ относиться къ католичеству.

Мнѣ пришлось какъ то слышать отъ о. Д'Эрбиньи: «Соединеніе Церквей можетъ быть только дѣломъ святыхъ». Нельзя не примкнуть всецѣло къ этому взгляду. А пока этого нѣтъ, намъ слабымъ людямъ и православнымъ и католикамъ надо вооружиться той истинной терпимостью и желаніемъ понять другъ друга, которыя исключаютъ внѣшніе способы «обращенія» и помогутъ каждому выискывать все свѣтлое и доброе у другого, а не тотъ сучекъ въ глазѣ брата, который заставляетъ забыть о бревнѣ въ собственномъ глазу. «Знаніе надмеваетъ, а любовь назидаетъ» — эти слова Ап. Павла должны руководить всѣми, кто стремится къ возстановленію единства Церкви.

Кн. Григорій Трубецкой.

Мы закончили эти строки, когда намъ удалось ознакомиться съ новымъ выпускомъ *Orientalia Christiana* № 14 — April-Mai 1925. Въ немъ заключается талантливо и горячо написанный о. Д'Эрбиньи отчетъ о помощи Папской Миссіи голоднымъ русскимъ дѣтямъ. Отчетъ иллюстрированъ многочисленными фотографіями, которыя производятъ потрясающее впечатленіе. Въ немъ развернуты всѣ ужасы переживавшіеся совѣтской Россіей въ 1922 — 23 годахъ, и приведены краснорѣчивыя цифры. Одна ежедневная раздача обѣдовъ, начавшись съ 10.000 достигла до 160.000 человѣкъ. Рядомъ съ этимъ дѣти получали одежду и обувь. Помощь распространилась и на взрослыхъ, и на православное духовенство. При этомъ большевиками воспрещено было малѣйшее оказательство культа, а съ своей стороны Папа исключалъ всякую пропаганду. Двѣнадцать духовныхъ лицъ, получивъ благословеніе Папы, выѣхали въ Россію и тамъ работали съ изумительной энергіей и самоотверженіемъ; они наладили огромную организацію, потребовавшую привлеченія персонала до 2.500 человѣкъ для обслуживания. Все это дѣлалось на пожертвованія, стекавшіяся въ Римъ отъ католиковъ со всего міра, при томъ часто отъ людей далеко небогатыхъ. Папа Бенедиктъ XV не дожидъ до осуществленія этого задуманнаго имъ дѣла, но онъ такъ близко принималъ его къ сердцу, что въ ночь передъ кончиной трижды справлялся, при-

шли ли совѣтскія визы для тѣхъ, кто долженъ былъ ѣхать въ Россію.

Нельзя не преклониться передъ этой силой идеализма и милосердія, которая творить такія чудеса въ Католической Церкви, послушная зову своего Верховнаго Пастыря. Я счастливъ, что свою

замѣтку я могу кончить такъ же, какъ и началъ, выраженіемъ глубокой искренней признательностью Католической Церкви, во главѣ съ Е. С. Папой и такимъ благороднымъ ея представителемъ, какъ о. Д'Эрбиньи. «Знаніе надмеваетъ, а любовь назидаетъ».

Г. Т.